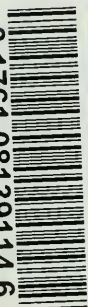


3 1761 08139114 6



HANDBOUND
AT THE



UNIVERSITY OF
TORONTO



Archiv

für

Religionswissenschaft

in Verbindung mit

Professor Lic. W. BOUSSET in Göttingen, Professor Dr. D. G. BRINTON in Media-Pennsylvania, Professor Dr. H. GUNDEL in Berlin, Professor Dr. E. HARDY in Würzburg, Professor Dr. A. HILLEBRANDT in Breslau, Dr. J. KARLOWICZ in Warschau, Professor Dr. R. PIETSCHMANN, Oberbibliothekar in Göttingen, Professor Dr. W. ROSCHER, Gymnasialrektor in Wurzen bei Leipzig, Professor Dr. B. STADE in Giessen, Professor Dr. E. STENGEL in Greifswald, Geheimerat Professor Dr. K. WEINHOLD in Berlin, Professor Dr. A. WIEDEMANN in Bonn, Professor Dr. H. ZIMMERN in Leipzig

und anderen Fachgelehrten

herausgegeben

von

Dr. phil. **Ths. Achelis**

in Bremen.

Erster Band.



Freiburg i. B.

Leipzig und Tübingen

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)

1898.

Mit Genehmigung des Verlags J.C.B. Mohr, Tübingen
veranstalteter Nachdruck

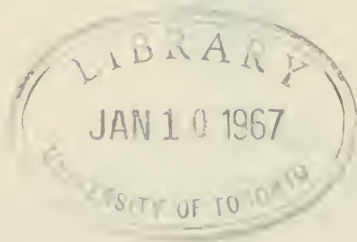
KRAUS REPRINT LTD.

Vaduz

1965

Alle Rechte vorbehalten.

BL
4
A 8
Bd. 1



Printed in Germany

Lessing-Druckerei Wiesbaden

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Zur Einführung	1— 3
I. Abhandlungen.	
Hardy, E., Was ist Religionswissenschaft?	9— 42
Roscher, W. H., Ueber den gegenwärtigen Stand der For- schung auf dem Gebiete der griechischen Mythologie und die Bedeutung des Pan	209—259 43— 90
Siecke, E., Der Gott Rudra im Rig-Veda . . . 113—151,	209—259
Waser, O., Charon	152—182
Hartmann, M., Aus dem Religionsleben der Libyschen Wüste	260—274
Polivka, G., Nachträge zur Polyphemsage	305—335
Gehrich, G., Zur Frage nach dem Alter des Avesta	337—360
Polivka, G., Nachtrag zur Polyphemsage	378
II. Miscellen.	
Seler, Ed., Ueber die Herkunft einiger Gestalten der Quiche- und Cakchiquel-Mythen	91— 97
Vierkandt, A., Philologie und Völkerpsychologie	97—104
Branky, Fr., Die Rauten	104—110
Steinthal, H., Die Kröte im Mythos	183—187
Achelis, Th., Der Ursprung der Religion als sozialpsycho- logisches Problem	188—190
Krauss, Fr. S., Der Yoga-Schlaf bei den Südslaven	275—294
Gunkel, H., Der Schreiberengel Nabu im A. T. und im Judentum	294—300
Nöldeke, Th., Gottesfurcht bei den alten Arabern	361—362
Jackson, Williams A. V., A Brief Note on the Amshas- pands, or a Contribution to Zoroastrian Angelogy	363—366
Knaack, G., Bemerkungen zu dem Aufsätze über die Rauten (Archiv I, 106f.)	366—367
W(olter), E., Zur Etymologie griechischer Eigennamen . . .	367
W(olter), E., Zum Feuerkultus der Litauer	368

III. Litteratur.

- Hillebrandt, A., Ritual-Litteratur. Vedische Opfer und Zauber. Strassburg, K. J. Trübner, 1897 111—112
Referent: W. Foy.
- Fick, R., Die soziale Gliederung im nordöstlichen Indien zu Buddha's Zeit. Kiel, C. F. Haeseler, 1897 191—201
Referent: O. Franke.
- Roscher, W. H., Das von der Kyanthropie handelnde Fragment des Marcellus von Side (Abhandlungen der philol.-histor. Klasse der Kgl. Sächs. Ges. der Wissenschaften, Bd. XVII, 3.) Leipzig, S. Hirzel, 1896 201—208
Referent: O. Weizsäcker.
- Gärtringen, F. Frhr. Hiller von, Die archaische Kultur der Insel Thera. Berlin, G. Reimer, 1897 301—303
Referent: G. Knaack.
- Vierkandt, A., Die Entstehungsgründe neuer Sitten. Braunschweig, Vieweg & Sohn, 1897 303—304
Referent: A. Vierkandt.
- Marucchi, Orazio, Gli obelisci egiziani di Roma illustrati con traduzione dei testi geroglifici. Roma, Erm. Loescher, 1898. Referent: A. Wiedemann 369—375
- Brinton, D. G., Religions of Primitive Peoples. New-York, Putnam's Sons, 1897 375—377
Referent: Th. Achelis.
-

Zur Einführung.

In dem Umstande, dass auf die Anregung des Herausgebers hin die bewährtesten Forscher des In- und Auslandes sich entschlossen haben, die vorliegende Zeitschrift nach Kräften zu fördern, liegt allein schon eine gewisse Gewähr des Gelingens. Vor allem wird dadurch das Bedürfnis einer Einigung für die sich sonst nach allen Seiten hin zersplitternden Studien auf den inbetracht kommenden Gebieten unzweideutig dargethan. Aber es mag an dieser Stelle gestattet sein, dieser Thatsache weiter auf den Grund zu gehen und damit in kurzen Umrissen die Methode und Aufgabe unseres Organs zu erläutern.

Es wird keinen Kenner der Verhältnisse überraschen, dass wir zunächst Anschluss an die Sprachwissenschaft suchen, wenn es gilt, die Entwicklung des religiösen Bewusstseins, namentlich in ihren Anfängen, zu erfassen. Ehe es sich um eine Theorie, ja um die elementaren Grundzüge einer kritischen Erörterung handeln kann, bedürfen wir des konkreten Materials, das uns überall und immer, selbst unter den heutigen Naturvölkern, die Sprachwissenschaft zur Verfügung stellt. Dass deshalb gerade diese Disziplin hier bahnbrechend vorangegangen ist, wird schwerlich irgend jemand als Zufall hinstellen wollen, kein Skeptizismus kann gegen diese Methode einer kritischen Materialsammlung etwas ausrichten. Aber freilich stellen sich diese Bedenken um so gewichtiger ein,

sobald sich die Erörterung über dem einfachen Thatsachenbestand zu mehr oder minder unsicheren, allgemeinen Schlussfolgerungen und Abstraktionen erhebt. Es erscheint uns fraglich, ob man z. B. mit MAX MÜLLER dem eigentlichen Charakter und Begriff der Mythologie gerecht wird, wenn man dieselbe lediglich unter die bekannte Perspektive eines Krankheitsprozesses bringt. Der unvermeidliche Rückschlag, der noch dazu durch die vielfach allzu idealisierende Tendenz der zunächst auf indische Zustände beschränkten Untersuchung insbesondere provoziert wurde, erfolgte von seiten der kräftig emporblühenden Völkerkunde und Folklore. Hier erschloss sich unmittelbarer Beobachtung eine Fülle neuen Materials, das der bisherigen Fassung und Beleuchtung öfter allzu sehr widerstrebte. Trotz klaffender Lücken in der Ueberlieferung tauchten von allen Seiten her unabweisbare Analogien und Uebereinstimmungen bei völlig stammfremden Völkerschaften auf, die somit über jeden ethnographischen, topographischen und etwaig kulturhistorischen Zusammenhang weit hinausgreifen. Andererseits traten manche Züge in dem freilich bisweilen recht willkürlich konstruierten Bilde vom primitiven Menschen hervor, welche unsere Verwandtschaft mit den Thieren nur allzu grell bekundeten. Auch hier sind manche verhängnisvolle Fehlgriffe unverkennbar, vorschnelles Aburteilen auf Grund ungenügender Beobachtung, dogmatischer Standpunkt und Festhalten an falschen oder unzureichenden Voraussetzungen u. s. w., aber trotzdem ist schon im Interesse einer späteren objektiven Verarbeitung die eifrige Materialsammlung, das, was Altmeister BASTIAN mit einem vielmissdeuteten Ausdruck: Gedankenstatistik nennt, selbstverständlich höchst freudig zu begrüßen. Was uns aber hier besonders am Herzen liegt und wovon wir die wirksamste Förderung unseres Unternehmens erwarten, ist das einträchtige Zusammengehen der sprachwissenschaftlichen und ethnologischen Forschung und zwar auf dem gemeinsamen Grunde einer psychologischen Analyse. Es leuchtet von

selbst ein, dass alles Detail, alle Thatsachen, seien sie von der Linguistik, seien sie von der Völkerkunde ermittelt, nur Durchgangsmomente sind eben für diese letzte begriffliche Sondierung und Erklärung, die damit in eine philosophische Perspektive einmündet. So behutsam hier die Spekulation angesichts früherer verunglückter Versuche vorgehen muss, so wenig ist doch anderseits diese synthetische Verarbeitung des empirischen Materials zu entbehren, soll nicht alles in einem sinnlosen Wust zusammenhangloser Daten ersticken. Es scheint uns nicht unwichtig, dies Recht der Spekulation, oder um für empfindliche Ohren ein minder verpöntes Wort zu gebrauchen, das Recht der kritischen Zergliederung und Kombinierung gegenüber einem aussichtslosen Pochen auf bloße Erfahrung ausdrücklich zu konstatieren; mindestens sollte man doch mit HERBART von einer von Widersprüchen gereinigten Erfahrung sprechen. Eine Wissenschaft ist ohne diese deduktive, begriffliche Fixierung der einzelnen empirischen Objekte eine *contradictio in adjecto*, darüber sollte billiger Weise kein Zweifel mehr aufkommen, das gilt vollends von unserer Religionswissenschaft, deren eingehende Erörterung uns hier erspart bleiben möge. Wir ziehen es vor, statt dessen auf die trefflichen Ausführungen von Professor HARDY zu verweisen.

Nach diesen Präliminarien dürfen wir wohl auf Zustimmung rechnen, wenn wir für die Religionswissenschaft, unbeschadet noch der näheren Frage, was wir unter dem Objekt zu verstehen haben, die Befugnis einer empirisch-kritischen Untersuchung nach allen Seiten hin beanspruchen. Ueber diesen festen Ausgangspunkt der wissenschaftlichen Methodik wird, so sehr auch sonst die Ansichten auseinandergehen mögen, nur volle Uebereinstimmung herrschen. Aber wir werden nach dieser formalen Verständigung uns nicht der Verpflichtung entziehen können, materiell den Gegenstand der Forschung zu bestimmen. Was ist Religion, was ist Mythologie? Wir werden

an dieser Stelle nicht den unfruchtbaren Streit wieder aufnehmen, der noch bis in diese Tage hinein die Gemüter in Aufruhr bringt, ob denn überhaupt die Religion zu den unveräusserlichen Erbgütern des Menschengeschlechts gehöre. Die Erfahrung hat auch in dieser Beziehung für jede unbefangene Auffassung zu eindringlich zu Gunsten dieser Annahme gesprochen, als dass wir nicht unbekümmerten Herzens die anscheinend widersprechenden spärlichen Instanzen unbedenklich auf sich beruhen lassen könnten; in den meisten Fällen hat übrigens eine sorgfältigere Kontrolle der anfänglich negativen Aussagen eine ungenaue Ermittlung und Hand in Hand damit eine voreilige Schlussfolgerung herausgestellt. Vom ethnologischen Standpunkt aus (der zunächst für diese Erörterung massgebend sein muss) ist die Religion in der That ein Gemeingut des Genus Homo sapiens, einerlei wo und in welcher Besonderung er uns entgegentritt, das ist ein Axiom, an dem wir unentwegt festhalten, nur darf man nicht mit diesem Begriff spezifisch dogmatische Vorstellungen verknüpfen. Für die Völkerkunde bildet vielmehr Glaube, Sage und Gottesdienst oder Theogonie, Mythologie und Kultus ein völlig untrennbares Ganzes, das nur in steter, ununterbrochener Wechselwirkung verständlich wird. Berichten daher einzelne Reisende abfällig, dass irgend ein angeblich recht niedrig stehender Stamm, z. B. die Australneger oder die Andamanen-Insulaner, gar keine religiösen Vorstellungen besässe, obschon er Opferhandlungen verrichtete, so ist damit für uns das Problem eo ipso entschieden. Gerade hier wäre die so vielgerühmte Objektivität, die konsequente und planmässige Entäusserung von allen nationalen und kulturellen Vorurteilen, die mit vollem Recht für den Ethnographen überhaupt gefordert wird, doppelt am Platze, — in dieser Beziehung sind die Aufnahmen und Beurteilungen mancher moderner Berichterstatter nichts besser als die Schilderungen, welche öfter allzu glaubenseifrige Missionare von dem Bekenntnis der ihnen an-

vertrauten heidnischen Zöglinge entwarfen. Wenn wir somit auch alles, was bei den Naturvölkern oder auch bei den schon auf höheren Entwicklungsstufen stehenden Nationen an kosmogonischen Sagen, an mythologischen Vorstellungen über das Schicksal der menschlichen oder thierischen Seele, über Kultus und Ritus vorkommt, zum weiten Bereich der Religion ziehen (noch ganz abgesehen von den eigentlichen im engeren Sinne religiös genannten Ideen), so wollen wir dadurch selbstverständlich nicht für eine spätere kritische Phase die Bedeutung einer behutsamen psychologischen Zergliederung jenes umfassenden Begriffes in seine einzelnen konstituierenden Elemente abschwächen. Sobald wir diese philosophische Perspektive anwenden — das einzig massgebende Kriterium für diese Streitfrage —, so gelangen wir zum religiösen Bewusstsein als der letzt erreichbaren Quelle dieses ganzen weitverzweigten Prozesses, in welchem Animismus, Fetischismus, Ahnenkult und wie die anderen Ausdrücke sonst noch lauten mögen, lediglich Momente, aber eben nicht, wie noch immer verkannt wird, treibende, schöpferische Faktoren bilden. Tritt nun, wie bei den meisten Stämmen niederer Gesittung, die Abstraktion, die Erkenntnis und der Gedanke an allgemeine Normen und Verpflichtungen zurück und dafür die Sorge um die Güter dieser Welt in den Vordergrund, der nur zu begreifliche Wunsch, das Leben möglichst ungestört vor tückischen Angriffen feindlicher Dämonen zu geniessen, so müssen Ritus und Kultus, Opfer und Ahnenverehrung den wichtigsten, ja vielleicht den einzig erkennbaren Teil religiöser Vorstellungen ausmachen. In ihnen schlägt sich das ganze religiöse Bewusstsein nieder, da es noch nicht zu einer grösseren Selbständigkeit und Freiheit erwacht ist, — ein Mangel, der, wie bekannt sein dürfte, selbst nur allzu vielen Vertretern der erleuchtetsten Religionen, wie des Christentums und des Buddhismus, anhaftet. Das stärkste Beispiel vom Fehlen sittlich reifer Vorstellungen bei einer staunenswerten Tiefe der Spekulation liefert

wohl die polynesische Mythologie, wo wir in der That die Frage BASTIAN's wiederholen könnten: Sind dies die einfach spielerischen Naturkinder, auf die wir von unserer Höhe herabzublicken pflegen, als eben erste und unterste Staffeln in der grossen Entwicklungsleiter der Menschheit erklimmend? Und doch uralte Klänge fernster und frühester Schöpfungsgeschichte aus dunkler Urnacht hervorklingend? Trotz dieser anfänglichen Einheit aber von Religion, Mythos und Kultus lassen sich vermöge allmäliger Differenzierung dieser gleichartigen Elemente im Laufe der Entwicklung mehr oder minder klare Unterschiede feststellen. Der Mythos, dieses ursprüngliche Zentrum einer primitiven Weltanschauung, umfasst alle Vorstellungen, welche sich auf das Schaffen der Natur beziehen, und er sucht dem menschlichen Kausalitätsbedürfnis die gewünschte Erklärung in irgend welcher poetischen Form zu vermitteln. Die Religion im engeren Sinne des Wortes aber stellt die unausweichliche, dem Menschen sich geradezu aufdrängende Beziehung des Einzelnen zu einer unsichtbaren Welt dar, welche freilich der sensiblen Anschauung des Naturmenschen sich in irgend einer sinnlich greifbaren Gestalt verkörpert. Mit diesem Verhältnis ist meist auch irgendwie ein sei es auch noch so rohes und schwach entwickeltes sittliches Moment verknüpft, das im reinen Mythos, der ungeschmälerten Domäne der Phantasie (unbeschadet der poetischen Realität dieser Gebilde), noch völlig fehlt. Es ist dabei völlig gleichgültig, in welcher speziellen Form sich jene Beziehung bethätigt, ob mehr ein dumpfes Angstgefühl vor den unheimlichen, dämonischen Gewalten hervortritt (wie meist zu Anfang), oder ob sich schon eine geläuterte Auffassung und eine tiefere Erkenntnis Bahn bricht, überall handelt es sich um die Realisierung eines Ideals durch religiöse Wünsche und Forderungen, so unvergleichbar verschieden auch inhaltlich diese Projektionen des Bewusstseins auf ein Jenseits oder eine unsichtbare Welt sein mögen. Dass der Kultus ein unentbehrlicher Bestandteil jeder

religiösen Entwicklung ist, und dass gerade hier sich die Wünsche des primitiven Menschen nach einem glücklichen Dasein besonders lebhaft bethätigen, bedarf keiner Erläuterung. Ueberall aber ist das unausrottbare Gefühl des Individuum, sich Eins zu wissen mit seiner Umgebung, und ganz besonders das Verlangen nach Schutz vor den unheimlichen Mächten und Gewalten seiner Phantasiewelt, wobei unseres Erachtens das logische Moment der Kausalität eine verhältnismässig nur untergeordnete Rolle spielt, der eigentlich treibende Faktor dieses ganzen Prozesses.

Es erübrigt nur noch, mit kurzen Worten einem Irrtum vorzubeugen, der vielleicht für die Erklärung unseres Programms verhängnisvoll werden könnte. So sehr wir oben den empirisch-kritischen Ausgangspunkt für alle einschlägigen Untersuchungen betonten, so wenig entspricht es unserer Absicht, eine chronologisch zusammenhängende Religionsgeschichte zu schreiben. Selbstverständlich werden Untersuchungen nicht ausgeschlossen sein, welche die thatsächliche Entwicklung religiöser Ideen in den einzelnen Stadien verfolgen, namentlich auch, wenn es sich um die Wechselwirkung verschiedener Anschauungen, deren Kreuzungen und Weiterbildungen handelt. Aber auch hier innerhalb dieses historischen Rahmens soll doch das eigentliche Problem der Forschung ein psychologisches sein, d. h. die kritische Darstellung dieses Wachstums selbst, das sich in jenen wechselnden Entfaltungen des religiösen Bewusstseins verfolgen lässt. Erst in dieser Perspektive vollendet sich jede echt wissenschaftliche Behandlung des betreffenden Materials zu einem endgültigen Abschluss, alles andere ist nur Vorarbeit, wenn auch freilich eine dringend notwendige. Die Einrede endlich, dass wir mit dieser Charakteristik unserer Aufgabe ein Ziel bezeichnet hätten, das völlig ausser dem Bereich menschlicher Kräfte liege, bedarf wohl kaum ernstlicher Widerlegung. Je eindringlicher wir es uns vergegenwärtigen, dass jenes Ideal eben kraft seines Begriffes unendlich ist und somit

niemals seinem ganzen Umfange nach realisierbar, um so schärfer müssen wir die Grenzen unseres Arbeitsgebietes abstecken; dass selbst innerhalb dieser engeren Sphäre manches unserem Blicke sich entziehen wird, und sich vielleicht empfindliche Lücken für unsere Erkenntnis aufthun, beweist nur aufs neue die Wahrheit des alten Satzes, dass alles menschliche Wissen Stückwerk ist.

Th. Achelis.

I. Abhandlungen.

Was ist Religionswissenschaft?

Ein Beitrag zur Methodik der historischen Religionsforschung.

Von

Dr. Edmund Hardy,

Professor an der Universität Freiburg (Schweiz).

Der Begriff „Religionswissenschaft“ ist von Verschiedenen verschieden gefasst worden. Manche vermeiden geradezu dieses Wort und vertreten die Ansicht, dass nur die Bezeichnung „Religionsgeschichte“ zulässig sei. Sofern es dabei sich nicht um einen Streit um Worte handelt, vielmehr ein prinzipieller Standpunkt sich geltend macht, kann eine Prüfung der Gründe, auf die man sich dafür beruft, uns nicht erspart bleiben.

Ausdrücke, wie Religionswissenschaft und Religionsgeschichte, sind an und für sich ebenso konventionell, wie Sprachwissenschaft und Sprachgeschichte. Gründe giebt es, die den einen, und Gründe, die den andern Ausdruck empfehlen. Welchen ein grösseres Gewicht beizumessen sei, darüber wird bis zu einem gewissen Grade immer das subjektive Ermessen des Einzelnen entscheiden. Wer sich davon überzeugt hält, dass die Religion nur aus der geschichtlichen Entwicklung, die

sie durchlebt hat, erkannt werde, dürfte von vornherein geneigt sein, für seine Forschungen den Namen „Religionsgeschichte“ zu gebrauchen. Wer im Gegenteil aus der Vergleichung möglichst vieler, auch unverwandter Religionen wichtige Aufschlüsse über das allgemeine Wesen der Religion und die Bedeutung einer jeden Erscheinungsform zu gewinnen hofft, wird sich lieber an die Bezeichnung „Religionswissenschaft“ halten. Behält man im Auge, dass weder das eine noch das andere Verfahren allein berechtigt ist, und will man durch die Bevorzugung des einen vor dem andern nicht einer unfruchtbaren Isolierung der religionsgeschichtlichen und religionswissenschaftlichen Studien das Wort reden, so können wir in der Teilung der Arbeitsfelder keinen Nachteil für das Ganze der Erkenntnis erblicken. Nur die Tendenz, Religionsgeschichte und Religionswissenschaft von einander zu trennen, würde von schlimmen Folgen für beide Teile sein¹.

¹ Der Erste, der den Ausdruck „Religionswissenschaft“ oder „Vergleichende Religionswissenschaft“ mit dem Bewusstsein angewendet hat, dass ihm ein Gegenstand entspreche, den weder die Theologie noch die Religionsphilosophie in Beschlag genommen haben, ist F. MAX MÜLLER gewesen in der 1867 erschienenen Vorrede zum I. Band seiner *Chips from a German Workshop* (deutsch u. d. T. *Essay's* I. Bd. S. IX). In seinem 1870 geschriebenen Essay „Ueber falsche Analogien in der vergleichenden Theologie“ bediente er sich nochmals der herkömmlichen Ausdrucksweise. Von da an aber, auch schon in den im nämlichen Jahre, als jener Essay geschrieben wurde, an der Royal Institution zu London gehaltenen und nachher als „Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft“ erschienenen Vorlesungen findet sich bei ihm stets (auch seine *Natürliche Religion* S. 44 ist keine Ausnahme) die zuvor erwähnte Bezeichnung. Dieselbe hat sich in Deutschland, England und Amerika eingebürgert, während sich in Frankreich, Belgien und Holland „Religionsgeschichte“ behauptet. Die Mehrheit der Religionsforscher streben in der Sache natürlich dasselbe an. Bei Einzelnen verbindet sich mit der von ihnen gewählten Bezeichnung wohl auch die Absicht, im einen Falle das Arbeitsfeld schärfer abzugrenzen und im andern das methodische Verfahren auf eine Stufe mit dem in den übrigen Wissenschaften gehandhabten zu stellen. Dabei wird jedoch einerseits oft vergessen, dass jede Begrenzung der wissenschaftlichen Forschungsarbeit lediglich Zweckmässigkeitsgründen

Von prinzipieller Bedeutung wird die Wahl des einen oder des andern Terminus erst da, wo man durch den einen dasjenige bestreiten möchte, was der andere zugiebt, oder umgekehrt. Alsdann sind „Religionswissenschaft“ und „Religionsgeschichte“ nicht länger bloss konventionelle Bezeichnungen, man denkt dann auch nicht mehr an eine Gleichberechtigung beider, sondern wir haben es mit Losungsworten für einander bekämpfende Parteien zu thun, die in der Wissenschaft keinerlei Berechtigung haben.

In der Regel aber sind solche neben der Wissenschaft herlaufende Anschauungen ein Zeichen dafür, dass man sich über die Anforderungen nicht klar ist, die an eine Wissenschaft zu stellen sind, sei es in Hinsicht auf die Fundamentierung oder die Untersuchungsmethoden, sei es in Hinsicht auf beides.

Nun sollte zunächst, was die Grundlagen angeht, auf denen sich der Bau unserer Wissenschaft erhebt, ihr empirischer Charakter unbedingt feststehen. Alles, was nicht Erfahrungsthatsache ist, und als solche nicht entweder überliefert oder aus überlieferten Thatsachen erschlossen ist, existiert nicht für uns und kann folglich auch keine Farbe für das Gemälde abgeben, das wir vom Religionsleben im allgemeinen und besonderen zu entwerfen haben. Würde es aber nur einfach darauf ankommen, an der Hand der Quellen die Einzelheiten zu bestimmen, ohne Rücksicht auf ihre geschichtlichen Beziehungen zu einander, so wäre nicht sowohl „Religionsgeschichte“, als vielmehr „Religionsbeschreibung“ die richtige Bezeichnung. In der That wollen Einige die wissenschaftliche Betrachtung der Religionen in deskriptive Hierographie auf-

entspringt, und anderseits nicht selten ein Ideal ausgedacht, von welchem die Wirklichkeit annoch weit entfernt ist. Auf diese Weise spitzen sich Unterschiede, die anfangs rein nebensächliche waren, im weiteren Verlaufe zu Gegensätzen zu, aus deren Verschärfung die Wissenschaft als solche niemals Gewinn zieht.

gehen lassen. Wir halten dies für ein Ding der Unmöglichkeit. Und sollte auch der eine oder der andere Religionsforscher es über sich bringen, uns eine genaue Beschreibung des Einzelnen zu geben, und von der erklärenden Verknüpfung desselben grundsätzlich (nicht etwa bloss der Arbeitsteilung wegen) Abstand nehmen, so wäre nach unserem Dafürhalten dies ein viel zu teurer Preis für das zu erstehende Gut einer „konstruktionsfreien“ Darstellung der religiösen Thatsachen. Keine Wissenschaft darf sich so die Hände binden lassen, da das Ziel einer jeden eine möglichst vollständige Erkenntnis ihres Gegenstandes sein muss. Dazu gehört nun aber eine treue Schilderung des ganzen Prozesses der geschichtlichen Entwicklung, und zu dem Ende sind die zu konstatierenden Einzelheiten nicht nur in ihrer zeitlichen Aufeinanderfolge zu begreifen, sondern ausserdem auch in einen Ursachenzusammenhang zu bringen. Ja man wird sogar nicht einmal darauf verzichten dürfen, die den äusseren Vorgängen korrespondierenden inneren aufzudecken, von denen sich diejenigen, die sie unmittelbar erleben, selbst keine Rechenschaft geben, oder die sie in der nachherigen Reflexion darauf meistens unrichtig interpretieren. Bei allen diesen Aufgaben greifen wir über die Beschreibung hinaus und machen Gebrauch von einem Verfahren, welches in der Methodenlehre „konstruktive Synthese“ heisst.

Den Vertretern der soeben dargelegten Ansicht stimmen wir also zwar in dem Punkte unbedenklich bei, dass die Konstatierung der Thatsachen die erste Pflicht des Religionsforschers ist. Deswegen brauchen wir aber nicht auch darin mit ihnen einverstanden zu sein, dass mit dem historischen Aufbau und der Deutung der Thatsachen der Anfang erst zu machen sei, nachdem man alle Thatsachen ans Licht gezogen und jeden Zweifel über dieselben beseitigt habe. Ganz unwillkürlich verbindet sich mit der kritischen Feststellung des Thatsächlichen auch die Gliederung desselben. Die verschie-

denen Thatsachengruppen nehmen weiterhin sofort die Gestalt von zum Teil parallel laufenden Reihen an, und es würde eine unnatürliche Selbstverleugnung erfordern, diese Reihen nicht unter einander oder doch wenigstens ihre einzelnen Glieder zu einander in jene Beziehung zu bringen, die wir Geschichte nennen. Was demnach in der Erfahrung zusammeng gehört, soll man auch in der Untersuchung nicht von einander trennen.

Je weniger Zugeständnisse freilich der aufstrebenden Religionsforschung gemacht werden, in um so weitere Ferne scheint ihre Anerkennung als eine selbständige Wissenschaft neben der der Sprache, des Rechtes u. s. w. zu rücken. So hüllt sich in das angebliche Unvermögen, auf ihrem Gebiete analog das Nämliche zu leisten, was andere Wissenschaften bereits zustande gebracht haben, eigentlich das Verbot ein, die Religion zum Gegenstand einer wissenschaftlichen Erkenntnis zu machen. Es soll mit Bezug auf sie nur eine Beschreibung, aber keine Erklärung geben. Was heisst dies anders, als die Religionsforschung vor einer Grenze Halt machen zu lassen, jenseits welcher sie gerade anfangen würde, einen höheren Reiz auszuüben? Man merkt also entweder den Widerspruch nicht, wenn man fordert, dass die religiösen Thatsachen einzig und allein beschrieben werden, oder man hat stillschweigend den Wunsch, die Religion vor Profanierung zu schützen, als ob die Anwendung der sonst üblichen Forschungsmethoden auf die religiösen Thatsachen sie entweihen würde. Auch wir geben uns natürlich keinen Illusionen hin über den augenblicklichen Stand der Forschung. Wir können aber dennoch nicht einsehen, warum hier mit einem andern Masse gemessen werden soll als beispielsweise in der Sprachforschung, in welcher schon bei der Beschreibung der Thatsachen genug Momente von nicht rein beschreibender Art Berücksichtigung fanden, während sie noch lange nicht ihre gegenwärtige Vollkommenheit erreicht hatte. Andererseits vermögen wir auch jene Besorgnis vor einer Profanation nicht zu teilen

und würden, selbst wenn besorgniserweckende Anzeichen vorhanden wären oder weil sie nach dem Urteil Einzelner wirklich vorhanden sind, daraus keinen Einwand gegen die Pflege von Studien herleiten, die sich auf Thatsachen stützen und nur mit ihrer Hilfe die verborgenen Grundlagen derselben zu entdecken suchen.

Als ungenügend und sich selbst widersprechend mussten wir eine Aufgabestellung erklären, bei welcher nur die Beschreibung der einzelnen Religionen zur Geltung kommt, hingegen die eigentliche Geschichte, der Entwicklungsprozess vernachlässigt wird. Immerhin hat die Spezialisierung, wie sie hier gefordert wird, ihre grossen Vorzüge vor dem andern Extrem, wobei man sich anheischig macht, von allem etwas zu wissen, aber nirgends genügend Bescheid weiss. Scheinbar universalistisch, ist ein solches Verfahren in Wahrheit die grösste Oberflächlichkeit, und verglichen mit ihm gewährt die auf einen engen Kreis von Thatsachen beschränkte Beobachtung weit eher einen Einblick in die treibenden Kräfte der Religion. Im Spezialisieren ruht sonder Zweifel die Stärke dieser wie jeder Erkenntnis. Allein es ist zu unterscheiden zwischen der dem einzelnen Forscher und der der Forschung zu stellenden Aufgabe. Für jenen kann das Platonische εἰς ἓν κατὰ φύσιν auch heute kaum durch eine bessere Maxime ersetzt werden, und es entspringen aus der Verteilung der Aufgaben innerhalb eines und desselben Arbeitsgebietes ganz unberechenbare Vorteile sowohl für die einzelnen Arbeiter als auch für die zu leistende Arbeit im kleinen wie im grossen. Im Forschungsobjekte selbst aber, sofern wir darunter das Ziel verstehen, dem die Forschung zusteuert, ganz abgesehen von den Wegen, die dahin führen, geht es nicht an, zu trennen, was durch die Natur der Sache und vermöge der zu fördernden Erkenntnis zusammengehört. Keineswegs soll dies jedoch soviel heissen, als dass alles zumal die nämliche Bedeutung für die Erkenntnis habe, oder dass, was daran für uns am unentbehrlichsten

ist, auch an sich das Wertvollste sei. Wir halten die geschichtliche Erkenntnis der Religion eines einzelnen Volkes, sei sie aus litterarischen Quellen oder andern, mit oder ohne Anschauung ihrer in die Aussenwelt tretenden Formen zu gewinnen, unstreitig für die Voraussetzung, unter der an eine Erweiterung derselben gedacht werden kann. Allein es kommt uns dabei durchaus nicht in den Sinn, das Unentbehrliche zum Einzigem zu machen, über welches hinaus es für uns nichts weiter zu thun giebt.

Nicht unvermittelt aber, sondern durch eine Reihe von Zwischengliedern erhebt sich der Forschungstrieb vom nächsten zum fernsten. Einmal und zunächst steht nirgends die Religion isoliert für sich da. Sie ist vor allem mit der Gesamtkultur des betreffenden Volkes verbunden. Die Religionsgeschichte (diesen Namen in seiner ursprünglichen Bedeutung genommen) sollte sich daher stets an die Bedingungen erinnern, unter denen sie ihren Stoff, das Religionsleben eines Volkes vorfindet, zumal wo aus Zweckmässigkeitsgründen eine Isolierung ratsam erscheint. Eine solche kann demnach schon in Hinsicht auf die übrigen kulturellen Faktoren Platz greifen, zu denen die Religion in einem koordinierten Verhältnis steht, und wird es immer auf den ausgedehnteren Religionsgebieten, wo selbstredend auch alle übrigen Gebiete des kulturellen Lebens eine grössere Ausdehnung haben. Noch mehr Entschuldigungsgründe scheint die Isolierung für sich zu haben, ohne darum weniger schädlich in ihren Folgen zu sein, wenn sie sich darauf beschränkt, die Religion aus dem Charakter des Volkes allein zu begreifen, wie sich derselbe zugleich auch in seiner Sprache, seinem Rechte u. s. w. zu erkennen giebt. Nun können wir allerdings nicht a priori wissen, ob ein Volk in seiner Religion und überhaupt in seiner Kultur Einwirkungen von Seiten anderer Völker mit andersartiger Kultur und Religion an sich erfahren hat, und wenn sie auch für eine Seite des Kulturlebens erwiesen sind, so folgt daraus

noch nicht die Abhängigkeit hinsichtlich der andern. Aber da wenigstens die Möglichkeit einer Beeinflussung nicht zu leugnen ist, so muss jeder einzelne Fall für sich untersucht werden. Der Historiker, welcher die Religion eines Volkes losgetrennt von der der benachbarten Völker betrachten will, läuft Gefahr, die geschichtlichen Züge selber zu verzerren, und somit wäre auch aus diesem Grunde der Spezialist schlimm beraten, der glaubte, sich auf seinen unmittelbaren Untersuchungsgegenstand beschränken zu dürfen.

Die eine wie die andere der hier berührten Isolierungen bezieht sich auf die Erforschung der Religion eines Volkes als einer von andern Völkern abgesonderten Einheit. Wer verbürgt uns aber, dass diese Einheit eine ursprüngliche ist? Könnte sie nicht auch aus einer früheren umfassenderen Einheit durch Spaltung hervorgegangen sein? Hier würde es demnach dem Zwecke des Erkennens selbst zuwiderlaufen, wollte man künstlich das Licht abwehren, das von jenem ungesonderten Religionszustande aus, ob auch noch so spärlich, sich über die Religion des einzelnen Volkes verbreitet.

Auch bei dieser Vergleichung bleiben, wie man sieht, die Verwandtschaftsgrenzen gewahrt. Warum dürfen nicht aber, natürlich immer unter Wahrung der Rechte einer jeden Religion, in ihren geschichtlichen und vorgeschichtlichen Zusammenhängen studiert und nie anders als im Hinblick auf diese aufgefasst und beurteilt zu werden, auch unverwandte Religionen unter einander verglichen werden? Denn dass wir uns damit auf ein uferloses Meer ohne Steuer und Kompass hinauswagen, leuchtet uns von vornherein nicht ein, und soll das Gegenteil davon unten dargethan werden. Wir möchten hier nur Nachdruck darauf legen, dass es uns Pflicht der Forschung zu sein scheint, kein Mittel unversucht zu lassen, an dessen guten Gebrauch sich die Hoffnung auf eine gründliche Erkenntnis ihres Gegenstandes knüpft. Wenn darum das Wesen der Religion durch die Vergleichung unverwandter Religionen un-

sern Verständnis nur ein wenig näher gebracht wird, so verschmähen wir diese Hilfe nicht.

Um dieser über den Rahmen der geschichtlichen Betrachtung hinausfallenden Vergleichung willen, deren Ergebnisse sich mit Heranziehung psychologischer Beobachtungen vielleicht noch ergänzen lassen, wird man Anstand nehmen, die Bezeichnung „Religionsgeschichte“ in einem also veränderten Sinne zu gebrauchen, vielmehr sich lieber dazu verstehen, den eine spezielle Färbung nicht mit sich führenden Namen „Religionswissenschaft“ für die Gesamtheit der Studien zu adoptieren, welche es mit den Religionen und der Religion zu thun haben. Eine Wissenschaft ist zweifelsohne auch die Geschichte, wenn sie in wissenschaftlichem Geiste und nach wissenschaftlicher Methode betrieben wird, aber nicht alles an der Wissenschaft ist Geschichte. Eine Kulturwissenschaft würde die Religionsgeschichte sein, wofern sie dem Ideale entspricht, das wir uns von ihr bilden. Und während dieses Ideal den Spezialbetrieb fordert, zeigt es zu gleicher Zeit dem Forscher die allgemeinen Zusammenhänge und lehrt ihn so schon von der geschichtlichen Seite aus einen Standpunkt gewinnen, auf dem es ihm nicht mehr schwer fällt, an eine allgemeine Religionsgeschichte zu glauben, das trene Korrelat einer dieser selbst übergeordneten allgemeinen Kulturgeschichte. Zwischen dem Allgemeinen im historischen und dem Allgemeinen im komparativen Sinne liegt aber kein Abgrund. Schon methodologisch sind sie verbunden, sahen wir doch, dass auch in der Religionsgeschichte als solcher eine vergleichende Thätigkeit sich an der Lösung einzelner Aufgaben erfolgreich beteiligen kann. In der Sache selbst also ist es nicht ein Verschiedenes, sondern ein und dasselbe, das das eine Mal mehr in Hinsicht auf seine Entstehungsbedingungen und sein Verhältnis zu zeitlich und räumlich mitwirkenden Faktoren und das andere Mal mehr in Hinsicht auf seine Merkmale und Erscheinungsformen untersucht wird. Ob wir die letztere Art wissenschaftlicher Thätigkeit

oder richtiger die Summe von Thätigkeiten, die mit den ersteren verbunden ein sich mehr und mehr vollendendes Ganzes wissenschaftlicher Religionskenntnisse bilden, einer allgemeinen Kulturwissenschaft zu subsumieren haben oder anders, wird hauptsächlich von zwei Erwägungen abhängen.

Zunächst davon, welche Ausdehnung wir dem Begriffe Kultur verleihen. Die Anfänge der Kultur verlieren sich in unergründliches Dunkel, und nirgends sind wir imstande, eine scharfe Grenze zu ziehen zwischen Naturleben und Kulturleben, Naturgemeinschaft und Kulturgemeinschaft, da letztere nur ein höheres Mass von Lebensfürsorge und entsprechender Gesittung bedeutet. Dennoch ist der Unterschied ein thatsächlicher. Soll nun die Religionsforschung alles, was jenseits der Grenze liegt, die in kaum definierbarer Weise Kulturlosigkeit von Kultur scheidet, ignorieren? Oder würde sie nicht umgekehrt gerade infolge der Schwierigkeit, diese Grenze deutlich zu unterscheiden, leicht auch solches übersehen, was faktisch ein Kulturprodukt ist? Nachdem aber die Ethnologie uns mit Volksstämmen bekannt gemacht hat, die, relativ genommen, auf der Naturstufe stehen, wäre es da nicht einseitige Uebertreibung, eine Ueberschätzung des Geschichtlichen um des Geschichtlichen willen, dem Religionsforscher daraus einen Vorwurf unwissenschaftlichen Thuns zu machen, wenn er den einem solchen Stamme eigentümlichen religiösen Anschauungen und Bräuchen Beachtung schenkt? Niemand kann beweisen, dass sie etwa ihrer Rohheit wegen eines ernsten Studiums unwert seien, oder wegen der Unmöglichkeit einer eigentlich geschichtlichen Behandlung sich auch der wissenschaftlichen entziehen.

Bietet sich auf Grund dieser Erwägung uns noch nicht eine sachgemässe Anordnung dar, da es einer solchen offenbar widerstreben würde, die Religionswissenschaft der Ethnologie und mit dieser der Anthropologie unterzuordnen, so verhilft uns dazu eher eine weitere Erwägung. Diese geht davon aus, dass die Religionswissenschaft, mag sie rein historisch ver-

fahren oder sich der entgegengesetzten Seite, der Betrachtung von Eigenschaften und Zuständen zuwenden, mag sie in geschichtlichen oder ethnologischen Bahnen sich bewegen, auf die Dienstleistungen der Psychologie angewiesen ist. Zwar nicht schon beim Sammeln der Thatsachen, worin wir bloss eine vorbereitende Thätigkeit zu erblicken haben, tritt die Religionswissenschaft in dieses Abhängigkeitsverhältnis, wohl aber, sobald sie dazu übergeht, die Thatsachen zu interpretieren. Dass ihrerseits auch die Psychologie religionswissenschaftliche Thatsachen zur Erweiterung ihres Gebietes verwertet, dass also in Wahrheit beide Disziplinen in Wechselwirkung zu einander stehen, braucht uns hier nicht weiter zu bekümmern. Es genügt, an die grundlegende Bedeutung der Psychologie für die Religionswissenschaft zu erinnern, um damit zugleich für die letztere eine sachgemässe Subsumtion zu finden. Verdient nämlich die Psychologie, weil ihr Gegenstand Geistesvorgänge sind, die sie ohne jede Rücksicht auf ihre Anwendung in den speziellen Gebieten des geistigen Lebens betrachtet, den Namen allgemeine Geisteswissenschaft, so ist die Religionswissenschaft aus dem eben angeführten Grunde eine der speziellen Geisteswissenschaften. Sie gehört zu den Erfahrungswissenschaften des Geistes und gesellt sich hier zu den historischen Disziplinen. Denn auch diejenigen Thatsachen, kraft deren man geneigt sein dürfte, sie zur Ethnologie in Beziehung zu setzen, sind mit den historischen Thatsachen verbunden und weisen zu deutlich auf eine Entwicklung hin, aus der sie selbst hervorgegangen oder in die sie als bestimmende Faktoren eingegangen sind, als dass es angezeigt erschiene, diese Verbindung zu lösen.

Wie bei den übrigen Geisteswissenschaften, welche entweder die Geistesvorgänge als solche, oder die verschiedenen Geisteserzeugnisse zum Gegenstand haben, so bildet auch bei der Religionswissenschaft das erfahrungsmässig Gegebene den Ausgangspunkt der Untersuchung. Sie betrachtet das-

selbe aber nicht sowohl von seiner subjektiven als von seiner objektiven Seite. Nicht die Religion im Sinne einer problematischen Anlage, auch nicht als eine Summe rein psychischer und darum bloss individueller Erfahrungsthatfachen, sondern die Religion im Sinne eines in die Aussenwelt tretenden geistigen Faktunis nimmt ihr Interesse in Anspruch. Unserer Auffassung zufolge, die durch die empirische Tendenz der Religionswissenschaft geboten erscheint, ist „Religion“ der Ausdruck für eine Klasse von Erfahrungsthatfachen. Religion bezeichnet einen Allgemeinbegriff, der sich immer auf Erfahrungen bezieht. In der Erfahrung giebt es für uns nur Religionen, und zwar strenggenommen ebensoviele als es religionsfähige Individuen giebt, obschon unsere wie jede Wissenschaft von dieser Thatfache nur einen beschränkten Gebrauch machen kann. Der Klassenbegriff Religion empfängt seinen Inhalt erst durch die Arbeit des Denkens, das Wesen der Religion begrifflich zu bestimmen, was selbst wieder nicht ohne genaue Beobachtung des Thatfächlichen möglich ist. Nichts wäre daher schädlicher für das Erkennen, als die erste beste Abstraktion durch eine Definition festlegen zu wollen, zu der ein flüchtiger Blick auf die geschichtlich entstandenen Religionen und der eine oder andere psychologische Gemeinplatz ein Recht zu verleihen schiene. Die Gefahr aber, in den Thatfachen selber fehlzugreifen, Religionsmaterialien zu übersehen oder solche von nichtreligiöser Beschaffenheit für religiöse zu nehmen, ist eine bloss fingierte. Und falls sie wirklich vorhanden, könnte dann eine Definition, eine bloss Formel in der Praxis vor Schaden bewahren? Alles zur Inangriffnahme der Arbeit absolut Unentbehrliche besitzt derjenige, der überhaupt imstande ist, wissenschaftliche Beobachtungen anzustellen, teils in den Allen zugänglichen Erfahrungen, von denen die religiösen auszunehmen wir keinen Grund haben, teils in den allgemeinen, überall gleichen Grundsätzen, nach denen Thatfachen zu konstatieren sind.

Die religionswissenschaftlichen Aufgaben liegen also in einer und derselben Richtung mit denen der übrigen Geisteswissenschaften. Es kann daher das in der Religionswissenschaft einzuschlagende Verfahren von der sonst üblichen Methode nicht wesentlich verschieden sein. Wohl aber wird, den besonderen Aufgaben entsprechend, welche die Religionswissenschaft zu lösen hat, irgend ein besonderes Hilfsverfahren, wie z. B. die Vergleichung, auf dem einen Gebiete mehr und auf dem anderen weniger zur Verwendung kommen.

I.

Von den Vorgängen, auf welche die Religionsgeschichte im engeren Sinne ihr Augenmerk richtet, stehen nicht alle sich vollkommen gleich gegenüber. Während viele regelmässig zu bestimmten Zeiten oder aus bestimmten Anlässen wiederkehren, treten andere nur selten und vereinzelt auf. Erstere nennen wir, wenn sie bei Individuen vorkommen, die durch Verkehrsgemeinschaft eine Uebereinstimmung in der Art, ihre inneren Zustände nach aussen kund zu geben, erworben haben, Gebräuche. Die religiösen Gebräuche unterscheiden wir nach dem Umfang der sie bedingenden Gemeinschaft in solche, die dem Volke, und in solche, die einer einzelnen Berufsklasse (Priester u. dgl.) angehören, wiewohl die letzteren auch von Aussenstehenden rezipiert werden können. Bei diesen herrscht das Vorschriftsmässige oder Statutarische, bei jenen das Gewohnheitsmässige vor. In den Bereich der historischen Forschung aber fallen die religiösen Gebräuche an sich schon und auch insofern, als sie innerhalb des Grundtypus Veränderungen ausgesetzt sind. Die Religionsgeschichte geht jedoch nicht in der Untersuchung von Gebräuchen auf. Fürs erste, weil nicht bloss die äusseren Erscheinungsformen bestimmter Vorstellungen, Gefühle, Wünsche u. s. w. Beachtung verdienen, sondern auch die inneren Zustände, mögen diese nun der Verkörperung in dem, was wir Gebrauch nennen, nicht oder nur zum Teil entbehren können.

Es würden die religiösen Gebräuche anderer für uns ein unbekanntes Etwas sein, wenn wir nicht wenigstens durch Analogieschlüsse uns in die Funktionierung der Vorstellungen, die sie zum Ausdruck bringen, hineinzusetzen vermöchten. Dass diese Einsicht aber auf keinen Fall durch allgemeine Begriffsschematen erworben werden kann, versteht sich von selbst. Ein weiterer Grund, warum die Religionsgeschichte ausserdem noch andere Vorgänge zu beachten hat, ergibt sich aus der Wahrnehmung, dass ins religiöse Leben ähnlich wie ins politische bedeutende Persönlichkeiten oder gleichwertige Körperschaften (Priestergenossenschaften, Theologenschulen u. s. w.) oft in einer bestimmenden Weise eingreifen, so dass ihnen gegenüber die nur durch ihre regelmässige Wiederkehr wirkenden Vorgänge an Bedeutung verlieren. Ob aber die Thatfachen und Begebenheiten gleichsam losgelöst vom Individuum erscheinen, das dabei nur mit vielen andern zusammen handelt, oder erst durch die Persönlichkeit ihren Charakter empfangen: oberster Grundsatz für den Religionsforscher ist, nicht an sämtlichen, sondern nur an den historisch bedeutenden Thatfachen Anteil zu nehmen. Mit einer Auswahl des für den geschichtlichen Entwicklungsgang Wertvollen aus dem ihr zu Gebote stehenden Materiale hat demnach die Religionsgeschichte zu beginnen.

Das religionsgeschichtliche Material reicht selbst hinwieder soweit, als die Ueberlieferung reicht, welche uns vom Vergangenen Kunde bringt. An dem Punkte, wo die Ueberlieferung abbricht, hört für uns die Geschichte auf. Was über dieser Grenze hinausliegt, und wer wollte behaupten, dass erst mit der Ueberlieferung die Geschichte beginnt? — hat eben darum, weil wir davon nichts erfahren, auch keinen geschichtlichen Wert. Jenseits des Terminus, von dem aus es an sich gestattet wäre, die Geschichte zu datieren, und den wir mit dem Beginn der Tradition zusammenfallen lassen, verlieren wir uns in die prähistorischen Zeiten. Das Material,

welches diese für die Religionsforschung liefern, muss daher vom eigentlich religionsgeschichtlichen unterschieden werden.

Aber auch die Ueberlieferung darf man erst von der Zeit an als vollgewichtigen Zeugen für die Vergangenheit ansehen, da ihr eine litterarische Fixierung zuteil geworden. Wie hoch man nun auch den Gebrauch der Schrift ansetzen mag, so fällt es doch immer der mündlichen Ueberlieferung anheim, ein grosses Feld im geschichtlichen Bilde auszufüllen. Es ist aber die Verwendung der Schrift zu religiösen Zwecken, um die bis dahin noch mehr oder weniger regellosen Gebräuche und die diesen zu Grunde liegenden Vorstellungen in einer systematischen Ordnung festzulegen und mit autoritativer Geltung auszustatten, nicht einmal die früheste; und die religiösen Formeln, Lieder, Vorschriften u. s. w., welche erst mündlich, dann schriftlich überliefert werden, machen zwar die religiöse Litteratur aus, enthalten aber, je höher wir in die Vergangenheit hinaufsteigen, um so seltener eine Erinnerung an religionsgeschichtliche Fakta.

Vermittelst der spärlichen und oft genug entstellten Ueberlieferungen aus den ältesten Zeiten, die uns Denkmäler religiöser Art hinterlassen haben, die historisch bedeutenden Thatsachen auszuwählen, kommt darum der Aufgabe gleich, an die Ueberlieferungen selbst die Sonde der Kritik anzulegen. Denn nur was dieser stand hält, wird als historisch bedeutend zu betrachten sein, und da ohnehin verschwindend wenige wahrhaft historische Thatsachen übrig bleiben, so dürfen uns diese samt und sonders als wissenswert erscheinen. Mit der Vermehrung zuverlässigen Materiales verändert sich auch die Stellung des Historikers seinem Materiale gegenüber, und wäre es gewiss zweckwidrig, wollte er alles Thatsächliche auch als ein historisch Merkwürdiges behandeln.

Nächst dieser vom richtigen historischen Sinn geleiteten und sich stets über die Gründe Rechenschaft gebenden Auswahl der wirklich wertvollen Thatsachen aus der Gesamtheit

der überlieferten kommt es darauf an, dieselben möglichst genau so, wie sie sich ursprünglich zu einander verhielten, zur Darstellung zu bringen. Es hat darum der Religionshistoriker die Thatsachen nach ihren inneren oder äusseren Beziehungen zu ordnen, damit der Zusammenhang der religionsgeschichtlichen Entwicklung selbst hierdurch deutlich erkannt werde, und die Hauptfaktoren im historischen Werdeprozess, den er dem Verständnis näher rücken will, durch eine sorgfältige Analyse zu ermitteln. Bei der Lösung dieser Aufgabe hat er natürlich keine Hilfe von jenen zu erwarten, die einst Zeugen dieses Bildungsprozesses waren. Denn wo immer man von der Ueberlieferung einzelner Urkunden dazu übergieng, die in denselben berichteten Thaten in ein Gesamtbild zu verarbeiten, lag ursprünglich die Absicht zu Grunde, durch diese Thaten den Ruhm des einen oder andern Helden oder seines Geschlechtes zu verkünden. Von der Religionsgeschichte indes, ausser wo sich, wie teilweise bei den Aegyptern, Israeliten und Indern, eine offizielle Priestergeschichte an sie anlehnte, gehört verhältnismässig wenig in das Kapitel der Ruhmesthaten der Menschen. Gleich der Sprache, die, gesprochen, lebt, und die stirbt, wenn sie aufhört gesprochen zu werden, war auch die Religion, solange als sie geübt wurde, ein Hohes und Höchstes für den Menschen, und nur selten bot sich eine Veranlassung dar, die Vorgänge, aus denen sie herangewachsen, sich im Nachdenken nochmals zu vergegenwärtigen, oder andern Auskunft über sie zu geben, und noch weniger sich um ihre Vergangenheit zu bekümmern. Und selbst da, wo solches geschah, begnügte man sich mit dem Hervorheben einzelner Fakta, wohingegen man der Hauptsache, der inneren Entwicklung keine Beachtung schenkte.

Soll nun die Religionsgeschichte, ungeachtet der nach Menge und Beschaffenheit durchaus fragmentarischen Quellen, im Geiste der modernen Forschung mit Aussicht auf Erfolg in Angriff genommen werden, so setzt dies zunächst die Ver-

zichtleistung auf alle irgendwie beschaffenen Hoffnungen und Wünsche voraus, damit in keiner Weise den Thatbeständen als solchen Gewalt angethan werde. Nicht einmal darf der Glaube bestehen, dass die Religion oder eine so oder anders geartete Religion ausserhalb des abstrahierenden und isolierenden Denkens einen Anspruch auf reale Existenz habe. Es existieren in Wirklichkeit nur die konkreten religiösen That-sachen, und auch diese nur in und mit den Individuen, welche der Möglichkeiten unbegrenzt viele besitzen, sich, den ins unbegrenzte variirten Lebensbedingungen entsprechend, im Verkehre unter einander und mit der sie umgebenden physischen Aussenwelt zu verändern. So oft man daher einem religiösen Faktum, einem Vorgang im religionsgeschichtlichen Leben gegenübersteht, hat man sich daran zu erinnern, dass nie und nimmer dieser Vorgang für sich genommen, sondern dass vermöge seiner das menschliche Individuum mit andern ähnlichen oder unähnlichen Vorgängen, für welche wir, soweit sie sich auf Bewusstseinsthatsachen reduzieren lassen, gleichfalls menschliche Individuen, und soweit dies nicht der Fall ist, die unbewusste Aussenwelt vorauszusetzen haben, in räumlichem und zeitlichem oder auch in ursächlichem Zusammenhang steht. Deswegen aber braucht dies noch nicht jedesmal in der Darstellung ausdrücklich hervorgehoben zu werden. Vielmehr genügt es, dass die Grundauffassung das realistische Gepräge bewahre. Dann wird, auch ohne dass jedes Wort auf die Goldwage gelegt wird, sein wahrer Sinn sich eo ipso jedem unschwer verraten.

Es kann ferner die Religionsgeschichte, um das wirkliche Geschehen nicht mit einem bloss vermeintlichen zu vertauschen, nicht genug auf der Hut sein vor der Gefahr, ein falsches Erklärungsprinzip zu gebrauchen oder von einem richtigen einen falschen Gebrauch zu machen. Ein falsches Erklärungsprinzip bildet die Annahme einer urmenschlichen Periode der Religionsbildung, woraus diejenigen Uebereinstimmungen in den

Religionen hergeleitet werden, die Völker ohne nachweisbaren ursprachlichen Zusammenhang bewahrt haben. Denn für derartige Uebereinstimmungen wird man die Erklärung doch nie in dieser fiktiven Annahme, sondern nur in einer solchen finden, für welche die uns bekannte historische Zeit die empirischen Daten liefert. Einen falschen Gebrauch macht der Uebereifer besonders gern von dem genealogischen Erklärungsprinzip, das, von einem Nachbargebiete (der Sprache) herübergenommen, wo man es, selbstredend auch nur innerhalb gewisser Grenzen, mit Nutzen angewendet hat, nicht selten grundverschiedenen Verhältnissen angepasst wurde.

Hingegen soll unter keinen Umständen der Ergänzung des Gegebenen durch Schlussfolgerungen eine Schranke gezogen werden. Denn ohne das Hinzudenken eines nicht unmittelbar Gegebenen zu einem Gegebenen als seiner Ursache oder Wirkung wäre nie ein Kausalzusammenhang herzustellen, und doch besteht hierin das Wesen der historischen Betrachtungsweise. Von der einfachsten, sich wie unbewusst vollziehenden Konstruktion, die uns hilft, einen überlieferten Vorgang als historisches Faktum anzuerkennen, bis zu der komplizierten Aufgabe, einen solchen Vorgang in das Ganze, dem er zugehört, einzuordnen und herauszufinden, welche allgemeine Anschauungen (und Gebräuche) ihn bedingt oder umgekehrt durch ihn mit der Zeit eine Veränderung erfahren haben, beruht alles auf solchen Schlussfolgerungen. Damit aber diese Verbindung einer Thatsache mit einer andern (konstruktive Synthese) zu einem Kausalzusammenhang nicht in rein beliebige Kombinationen ausarte, sind zuvor alle Möglichkeiten durchzuprüfen, und erst nachdem man für jede derselben den Grad der Wahrscheinlichkeit bestimmt hat, wird man mit Sicherheit sagen können, warum von allen Annahmen nur eine zulässig sei. Lieber müsste man auf Herstellung eines Zusammenhanges, so sehr dieser ein Bedürfnis des Menschengenies ist, verzichten, als auf mangelnde oder unzureichende Gründe hin

einen solchen behaupten und den Glauben erwecken, es seien Gründe vorhanden, die gerade eine Annahme mit Ausschluss jeder andern empfehlen. Abgesehen nämlich davon, dass ein kausaler Zusammenhang zwischen den zu untersuchenden Thatsachen überhaupt fehlen, ihre Koexistenz also bloss zufällig sein kann, sind, auch wo eine Kausalverbindung besteht, an sich immer mehrere Weisen der Verknüpfung denkbar und solange gleichberechtigt, als es nicht gelungen ist, sämtliche bis auf eine als unverträglich mit andern Thatsachen zu beseitigen oder wenigstens für eine einzige eine überwiegende Wahrscheinlichkeit zu konstatieren. Mit der Möglichkeit eines bloss zufälligen Zusammentreffens haben wir also bis zum Beweis des Gegenteils bei allen Uebereinstimmungen zu rechnen, die wir durch Vergleichung von Glaubens- und Kultusgegenständen, Vorstellungen, Gebräuchen u. s. w. leicht konstatieren können. Das weite Gebiet der über die Erde verbreiteten, den verschiedensten Völkern gemeinsamen Anschauungen und Bräuchen liefert uns nicht den geringsten Anhaltspunkt zum Nachweis eines historischen Zusammenhanges. Denn unter gleichen oder analogen Lebensbedingungen kommen auch bei Menschen und Völkern, die in gar keinem Verkehr zu einander stehen, gleiche oder analoge Erscheinungen zum Vorschein. Der aufmerksamen, jede dieser Erscheinungen im Verhältnis zum Ganzen, dem sie zugehört, begreifenden Betrachtung werden natürlich die zahlreichen Abweichungen im kleinen bei aller Uebereinstimmung im grossen nicht entgehen, aber diese selbst bestehen darum doch lediglich neben einander, ohne dass die eine Thatsache Ursache der andern ist oder beide eine gemeinsame Ursache haben. Ausserdem giebt es auch genug Uebereinstimmungen, für die zwar ein Kausalzusammenhang anzunehmen ist, wo wir aber uns hüten müssen, die gefundene Ursache für die allein bedingende zu halten. Wenn z. B. die religiösen Vorstellungen und Gebräuche eines Volkes mit denen eines andern eine analoge Entwicklung aufweisen, und nach-

weisbar das eine Volk das andere oder ein drittes sie beide beeinflusst hat, so ist damit noch nicht gesagt, dass nun auch sämtliche Uebereinstimmungen im religionsgeschichtlichen Leben der beiden Völker auf gegenseitige oder die von einem dritten Volk ausgehende Beeinflussung zurückzuführen sind.

Indessen bedarf es für jeden einzelnen Fall einer besonderen Untersuchung, indem beim einen Umstände hinzutreten können, die beim andern fehlen, und hier die Annahme eines Kausalzusammenhanges begünstigen, während sie ihn dort verbieten. Für alle Fälle aber und in allen bis zur Ermittlung ihres vollständigen Inhaltes bedienen wir uns der Vergleichung. Die Religionsgeschichte speziell macht von ihr Gebrauch einmal da, wo innerhalb eines Volksganzen Uebereinstimmungen in dieser oder jener Bethätigung religiöser Vorstellungen, Wünsche, Hoffnungen u. dgl. zu beobachten sind. Zugleich mit der Feststellung des Thatsächlichen als solchen hat die Vergleichung hier den Zweck, die historischen Verhältnisse unter den verschiedenen an der religiösen Kultur dieses Volkes beteiligten Klassen und Individuen zu ermitteln und herauszufinden, welchen vorbildlichen Anteil einzelne Individuen oder Klassen von Interessenten am Werk der Assimilierung haben. Ganz analog verhält es sich, wo bei getrennten Völkern sich Uebereinstimmungen ergeben. Hier verfolgt die Vergleichung den Zweck, das Verhältnis zu bestimmen, in welchem ein Volk zum andern in dieser oder jener Beziehung steht, damit hierdurch erkannt werde, von welcher Seite her und inwieweit eine Uebertragung oder Beeinflussung stattgefunden. Anders dagegen gestaltet sich die Aufgabe, wenn Gründe vorzuliegen scheinen, für die Uebereinstimmungen bei mehreren Völkern eine ursprüngliche Stammesgemeinschaft zu postulieren. Hier soll die Vergleichung dazu dienen, die empirisch nicht mehr gegebene Ursache zu erschliessen, aus welcher alsdann die thatsächlichen Uebereinstimmungen abgeleitet werden. Damit jedoch eine derartige Rekonstruktion kein leeres Nebelbild

schaffe oder mit dem reinen Begriff, z. B. einer indogermanischen oder semitischen Urreligion, abschliesse, ist nötig, dass man allseitig die für das spezielle Kulturgebiet geltenden Bedingungen prüfe, auf welches sich diese Untersuchungen erstrecken.

Es bewährt sich ferner die Vergleichung als unschätzbares Hilfsverfahren für die Erkenntnis des Wirkens und Schaffens jener Persönlichkeiten, die in der Geschichte einzelner Religionen das Attribut eines Religionsstifters, Reformators, Lehrers u. s. w. empfangen haben. Hier sieht man sich häufig vor die Frage gestellt: War es in den Zeitverhältnissen, in Umständen lokaler Beschaffenheit u. dgl. begründet, dass ihr Auftreten den besonderen Charakter trug, welcher es auszeichnet, oder entsprang es ihrer Eigenart oder lag ihm gar eine bewusste Absicht zu Grunde? Um diese Fragen zu beantworten, thut man gut daran, analoge Fälle heranzuziehen und zu prüfen, ob sich dieselben mit mehr Wahrscheinlichkeit aus den gegebenen Verhältnissen, aus der individuellen Natur und Anlage, aus dem Vorhandensein oder aus dem Fehlen einer Absicht ergeben.

Auch schon bei jenen eingangs dieses Abschnittes erwähnten, infolge der Verkehrsgemeinschaft bei einer grösseren oder kleineren Zahl von Individuen erzeugten Uebereinstimmungen in der Art, inneren Zuständen einen Ausdruck zu verleihen, leistet die Vergleichung uns ganz erhebliche Dienste. In dieser ihrer Anwendung auf Thatsachen und Erscheinungen des geistigen Lebens, von denen wir gern wissen möchten, ob wir sie als regelmässig wiederkehrende bei einer Gesamtheit von Individuen ansehen dürfen, hat sie ungefähr das Nämliche zu leisten, wie in dem von J. ST. MILL als Induktionsmethode der Uebereinstimmung bezeichneten Verfahren (Logik, übersetzt von TH. GOMPERZ II S. 81). Denn ähnlich wie bei der Feststellung eines Naturgesetzes berücksichtigen auch wir nur einzelne Fälle, wählen aber solche aus, die in allen übrigen Umständen bis auf einen verschieden sind, um festzustellen,

dass eben durch diesen die Erscheinung bedingt ist, dass sie darin einer Regel folgt und mithin als ein Gebrauch und eine Vielen gemeinsame Anschauung zu betrachten ist. Vorsicht und Umsicht aber ist hier umsomehr geboten, als selten das Material, worüber der Religionsforscher zu verfügen hat, lückenlos, noch weniger aber immer klar ersichtlich ist, wie weit wir den Kreis zu ziehen haben, innerhalb dessen und hier wieder bei welchen Individuen jene Uebereinstimmung wirklich zutrifft.

Eine stillschweigende Voraussetzung, die wir immer machen müssen, so oft wir zwischen verschiedenen geistigen Vorgängen, bezw. den sie erfahrenden geistigen Individuen ein Kausalverhältnis herstellen wollen, besteht darin, dass sie in der physischen Aussenwelt ein Medium haben, um sowohl Wirkungen auszuüben, als auch Einwirkungen zu empfangen. Denn nur mittelbar vermag das eine geistige Geschehen ein anderes gleichartiges auszulösen. Auch die Wechselwirkung verschiedener Individuen untereinander kann nur mittelst des Physischen (wozu u. A. schon der sprachliche Ausdruck gehört) stattfinden. Zum Verständnis der religiösen Thatsachen, insbesondere aller in der Gemeinschaft begründeten wie auch umgekehrt die Gemeinschaft bildenden religiösen Faktoren, muss daher die Naturseite immer mitherangezogen werden. Nur hierdurch wird es begreiflich, wie eine kleinere oder grössere Zahl von Individuen auf einander einwirken und darum in ihrem Handeln, Wollen und Vorstellen übereinstimmen können.

Nach diesen allgemeinen methodologischen Bemerkungen legen wir nun des näheren die Wege dar, auf welchen die Religionsgeschichte sich dem Ziele einer vollständigen Erkenntnis aller diesbezüglichen Verhältnisse zubewegt. Wir haben, der Zweifelt der historischen Thatsachen (Gebräuchen nebst den zugehörigen Anschauungen einer- und den Thaten Einzelner andererseits) entsprechend, ein Zweifaches auseinander zu halten, zu unterscheiden, aber nicht zu trennen: die Geschichte der religiösen Gebräuche und Satzungen, der Vorstellungen und

Gemütsstimmungen u. dgl. auf der einen Seite, kurz die Geschichte des Religionslebens und seiner Erscheinungsformen, und auf der andern Seite die Geschichte der schöpferischen Persönlichkeiten, ihrer Lehren und Werke.

II.

Der erste Schritt in der historischen Erkenntnis besteht in der Ordnung aller überlieferten Thatsachen des Religionslebens nach den Formen des Raumes und der Zeit. Genauer orientiert über das Verbreitungsgebiet sind wir nur bei den Religionen der Gegenwart. Für diese fehlt es sogar nicht an kartographischen Darstellungen, welche mit annähernder Sicherheit auch jene besonderen Unterschiede anschaulich hervortreten lassen, die wir als Konfessionen, Sekten u. s. w. zu bezeichnen gewohnt sind. Die Religionsverhältnisse aus früheren Zeiten aber sind gebiets- und periodenweise vielfach erst auf Grund der religionsgeschichtlichen Forschung mühsam abzugrenzen. Bei dieser geographischen und chronologischen Ordnung stützen wir uns immer zunächst auf die originalen Denkmäler, von denen wir Alter und Heimat zu bestimmen in der Lage sind. Alle sonstigen Ueberlieferungen können ihnen gegenüber nur an zweiter Stelle und insoweit verwertet werden, als sie, an jenen gemessen, sich vom Verdachte der Fälschung frei erweisen. Die grundlegende Klassifikation der Religionen, ohne welche auch die Gruppierung nach historischen und genealogischen Gesichtspunkten sinnlos wäre, ist die geographische. Zu ihr als der brauchbarsten für den nächsten Zweck einer vorläufigen Verteilung greifen wir immer dann, wenn wir uns Rechenschaft über die Gesamtheit aller Religionen der Erde geben wollen. Schon bei ihr können wir indes der Chronologie nicht ganz entbehren, weil es vorkommt, dass die eine Religion ausstirbt und in demselben Lande sich eine andere behauptet. Uebrigens haben wir mit einer solchen das bunte Vielerlei der Erscheinungen bloss mit

ein paar groben Linien umschreibenden räumlichen und zeitlichen Einteilung gerade nur die notdürftigsten Umrisse gewonnen. Als grundlegend für die Forschung mag sie daher wohl insofern gelten, als wir hier wie überall den Anfang damit machen müssen, dass wir aus dem Rohen arbeiten. Dagegen für die Religionsgeschichte selbst hat allein diejenige Einordnung einen Wert, die uns sagt: hier und nicht dort, zu dieser und keiner andern Zeitperiode hatte das Religionsleben die eine und die andere Gestalt gehabt. Dass dieses *Sum cuique* der Forschung die Pflicht auflegt, die kleinen und kleinsten Unterschiede zu beachten, liegt auf der Hand. Innerhalb der grösseren Raumbereiche sondern sich kleinere ab, denen möglicherweise besondere, an unterscheidbaren Eigentümlichkeiten erkennbare Religionszustände entsprechen. Gerade für diese Sondergebiete die Äusserungen des Religionslebens chronologisch zu fixieren, bringt der Forschung Gewinn. Gleichwie der pflanzliche und tierische Organismus sich aus einer Menge von Zellen zusammensetzt, so bildet die Vereinigung vieler räumlich und zeitlich geordneter Religionszustände die Grundlage unserer Erkenntnis des Religionslebens der Menschheit.

Wenn es gelingt, den Nachweis einer zeitlichen Aufeinanderfolge zu führen, und überdies kein Grund vorliegt, an eine plötzliche und gewaltsame Verschiebung der Bevölkerung des betreffenden Gebietes zu glauben, so sind die Voraussetzungen gegeben, unter denen wir einen geschichtlichen Zusammenhang erwarten. Sache der genaueren Untersuchung aber wird es sein, durch die Vergleichung der einen Gestalt mit der andern festzustellen, ob der spätere Religionszustand aus dem früheren hervorgegangen, dieser also die naturgemässe Vorstufe von jenem sei. Je mehr für uns umgekehrt die Vergleichungsglieder räumlich und zeitlich auseinanderrücken, und diesen Fall haben wir immer vor uns, so oft wir es versuchen, für Religionszustände aus verschiedenen Räumen und Zeiten einen

geschichtlichen Zusammenhang nachzuweisen, um so verborgener werden die Beziehungen und alle weiteren Indizien, die wir hierzu brauchen. Sind sie aber gegeben und festzustellen, so ist wieder nicht leicht mit Sicherheit zu ermitteln, ob und inwieweit solche Uebereinstimmungen in verschiedenen Zeiten und Raumgebieten, mögen sie sich auf einzelne Erscheinungen oder in sich abgeschlossene Religionszustände beziehen, in der Entlehnung oder in einer ursprünglichen Religionsgemeinschaft ihren Grund haben.

Unser Erkenntnisbedürfnis giebt sich indes mit der Feststellung des geschichtlichen Zusammenhanges allein nicht zufrieden. Wir thun daher einen weiteren Schritt, indem wir uns den Entwicklungsprozess oder die kontinuierliche Abfolge von einander bedingenden Thatsachen vorführen. Hierzu aber reicht die unmittelbare Ueberlieferung für sich allein nicht hin, da sie uns niemals in einer völlig lückenlosen Reihe gegeben ist. Wir müssen sie darum an vielen Stellen durch Schlussfolgerungen ergänzen. So erschliessen wir nach der Analogie von Thatsachen, über deren inneres Verhältnis zu einander wir durch den Vergleich des Früheren und Späteren Gewissheit haben, auf solche Thatsachen, die uns nur mangelhaft zugänglich sind. Von einer Religion können wir in dieser Weise auf die andere schliessen. Durch Vergleichung verwandter Formen verschiedener Religionen, die einer jüngeren Entwicklungsstufe angehören, rekonstruieren wir die Grundform, aus der sie hervorgegangen sind, und überschreiten unter Umständen damit die geschichtliche Ueberlieferung. Wenn wir in einer und derselben Religion von mehreren neben einander bestehenden Glaubens- und Kultformen eine als die ursprüngliche erkennen, machen wir ebenfalls Gebrauch von der historischen Konstruktion. Ohne Hypothesenbildung wäre uns mithin jeder Einblick in den Gang der geschichtlichen Entwicklung verschlossen. Wo immer, aber auch nur soweit, als in dem erfahrungsmässig Gegebenen oder auf

Grund des gegebenen Erschlossenen Lücken bleiben würden, haben wir, und zwar kraft der Einheitlichkeit unseres Erkennens selbst, ein Recht zur Hypothesenbildung. Hierin liegt zugleich ausgesprochen, dass die Hypothese mit den Eingebungen der Phantasie nicht das Mindeste zu schaffen hat und keinem andern als dem logischen Bedürfnis dienen will. Wir bilden Hypothesen, d. h. wir machen Voraussetzungen, die nicht als Thatsachen unmittelbar noch durch Beweisgründe mittelbar gegeben sind, aber sich nach den Thatsachen richten müssen, um nicht willkürliche Fiktionen zu sein.

Auf den verschiedenen Entwicklungsstufen einer Religion treten uns in den einzelnen Erscheinungsformen Uebereinstimmungen entgegen, die wir trachten müssen auf einen gemeinsamen Ausdruck, eine Regel oder ein Gesetz zu bringen. Ein solches Gesetz würde aussprechen, dass innerhalb eines bestimmten Gebietes und einer bestimmten Zeitperiode Vorgänge im Religionsleben einander in einer Weise entsprechen, dass jedesmal, wenn der eine eintritt, auf ein Eintreffen des andern mit Wahrscheinlichkeit zu rechnen ist. Mit Wahrscheinlichkeit, sagen wir, da wir nur das Naturgeschehen aus seinen Entstehungsbedingungen, falls wir sie vollzählig haben, begreifen und voraus berechnen können. Dort hingegen, wo geistige Kräfte walten, können wir immer bloss die Richtung angeben, in welcher dieselben, den uns bekannten Motiven entsprechend, wirken sollen, nicht aber, dass sie in dieser bestimmten Richtung wirken müssen, falls sie überhaupt wirken. Wenn dem Kausalitätsgesetz zufolge jedes Geschehen seine Ursache hat, so muss doch nicht alles geschehen, wofür es eine Ursache giebt. Dieser Eigentümlichkeit des geistigen Geschehens ist auch dann Rechnung zu tragen, wenn es sich um die Thatsachen der Geschichte handelt. Innerhalb dieser Grenzen, also unter Berücksichtigung nicht bloss der mehrfach variierenden inneren und äusseren Bedingungen, um derentwillen alle geschichtlichen Gesetze nur empirische Gesetze sind, welche das

Mass ihrer Gültigkeit an den Grenzen haben, innerhalb derer sie beobachtet wurden, sondern auch jener Eigentümlichkeit des geistigen Geschehens wegen kann mit Bezug auf die Vorgänge der Religionsgeschichte von Regelmässigkeit geredet werden. Es giebt im Religionsleben keinen Vorgang, der nicht auch hätte unterbleiben können, und ebensowenig vermögen wir den Grund anzugeben, warum zu dieser Zeit gerade diese Erscheinung in diesem Religionsgebiete auftrat, es sei denn, wir bringen sie in Beziehung zu andern gleichzeitigen Erscheinungen des nämlichen Gebietes, ohne sie damit freilich wirklich erklärt zu haben. Jeder Versuch aber, von den mannigfaltigen inneren und äusseren Bedingungen die eine oder die andere zur Erklärung der Besonderheiten in den Gebräuchen und Anschauungen der einzelnen Religionen heranzuziehen, sei es dasjenige, was man die Eigenart der Völker, ihren Genius nennt, sei es Klima und Bodenbeschaffenheit, sei es Berührungen und Mischungen verschiedener Kultus- und Glaubensformen, hat mit dem Ergebnis geendet, dass damit das Problem nicht gelöst sei. Wir legen dasselbe für spätere Untersuchungen zurück, welche die psychologischen Analysen bringen werden.

Die Gestalt einer Religion verändert sich. Altes geht unter und Neues entsteht entweder durch einen nur in seinen Folgen bemerkbaren Umbildungsprozess, welcher *nomina et numina* gleichmässig erfasst, oder durch merkliche Aufnahme von Neuem an Stelle von Altem, das abgestreift wird. Chronologisch ist der erstere Vorgang nur schwer zu bestimmen. Für den letzteren haben wir dagegen in den Quellen schon eher Anhaltspunkte, wenigstens zur Aufstellung einer relativen Chronologie. Doch sagen die Quellen in der Regel bloss aus, wann ein neuer Glaube, Brauch u. s. w. bestand, seltener oder nie aber, wann er entstand, abgesehen davon, dass es oft im Interesse der betreffenden Quellen liegt, das Bestehen des Neuen weit über die Zeit seines erstmaligen Auftretens

hinaus zu ignorieren. Manches kann darum älter sein, ob schon es später bezeugt wird, als anderes, für das wir frühere Zeugnisse besitzen. Ein Urteil hierüber wird erst nach gründlicher Durcharbeitung des Quellenmaterials möglich sein. Oftmals fällt aus andern verwandten oder unverwandten Religionen Licht auf die in Frage stehende Religion. Wir sind mithin auch in den hier einschlägigen Fragen auf die Vergleichung angewiesen. Noch weniger haben die Quellen Veranlassung, das Absterben und das Ende von Formen ausdrücklich zu melden, und ist dasselbe gewöhnlich nicht anders als schlussweise dadurch zu gewinnen, dass ihr Einfluss sich verändert oder aufhört, und dieser sich einigermassen chronologisch bestimmen lässt. Neuschöpfungen, im Unterschied von jenen Bildungen, die einfach an die Stelle eines Dahingeschwundenen traten, haben nicht nur den Entwicklungsprozess der Religion eingeleitet, sondern auch wiederholt in seinen Verlauf eingegriffen. Denn keineswegs schliesst sich in der Geschichte einer Religion alles regelrecht an einander an. Das Geborenwerden des einen bedeutet nicht stets ein Sterben des andern. An mehr als einem Punkte sehen wir vielmehr Neues ohne den Verlust von Altem aufkeimen, teils in Anlehnung an Fremdes und in analoger Bildung zu demselben, teils durch Entlehnung aus einer andern Religion, teils infolge einer Persönlichkeit, die aus den Tiefen ihres geistigen Bewusstseins schöpft. Die näheren Umstände, unter denen Neuschöpfung oder Umbildung vor sich gehen, variieren der Natur der Sache nach nicht wenig. Immer aber erscheinen sie motiviert durch die jeweiligen intellektuellen und moralischen Bedürfnisse derjenigen, die sie als geistiges Ferment gebrauchen.

Haben wir der historischen Betrachtungsweise zufolge alles in der Religion unter dem Gesichtspunkt der Entwicklung zu betrachten, so ist jedoch nicht ausser acht zu lassen, dass der Begriff der Entwicklung zu seiner Ergänzung den der Beharrung bedarf. Mit andern Worten, nicht alles ist Ver-

änderung und nicht alles Beharrung, sondern der geschichtliche Prozess wird durch beides bedingt, durch ein konservatives Element und eines, welches dem Wechsel unterliegt. In der Religion bezeichnen wir jenes mit Vorliebe als Tradition. Die Heiligkeit, die ihr beigemessen wird, und die Neigung, sie mit der fernsten Vergangenheit zu verknüpfen, betont am historischen Werdeprozess das Merkmal der Stetigkeit oder der Kontinuität, um derentwillen wir ihm Wert für das Kulturleben beimessen, seinerseits aber hat alles Beharrliche nur Wert bei ihm innewohnender Anpassungsfähigkeit an die wechselnden äusseren Lebensbedingungen. Was wir von der Religion im allgemeinen sagen, wollen wir natürlich auch von allem sagen, was zu ihrem Inventare gehört. Bei allem haben wir nach den Antezedentien zu fragen, die als religiöse immer auch schon irgend ein religiöses Plasma enthalten, und nicht eher dürfen wir ruhen, bis wir ausfindig gemacht haben, was an jedem religiösen Glauben und Brauche thatsächlich primär ist. Einem Irrtum möchten wir jedoch hier nochmals entgegenreten. Zwar steht in der Religionsgeschichte im grossen wie im kleinen alles unter dem allgemeinen Kausalitätsgesetz; sie ist aber dennoch, eben weil sie menschliche Entwicklung bedeutet, in dem, was wir den Typus nennen, keineswegs erschöpfend zu begreifen. Individuen konkurrieren hier wie bei jeder menschlichen Entwicklung, und anfangs vielleicht noch wenig, später aber immer deutlicher gewinnt der freie Wille bildenden und gestaltenden Einfluss auf seine Umgebung. Die Herrschaft des Einzelnen über das Allgemeine kann bis zur Emanzipierung von ihm führen. Daraus ergeben sich im religionsgeschichtlichen Leben die mannigfaltigsten Abweichungen vom Typus, und erst wenn diese erkannt sind, glaubt der Religionsforscher seiner Aufgabe genuggethan zu haben.

Überall wo der freie Wille neben dem Gesetzmässigen sein Recht behauptet, kann er es auch gegen dasselbe behaupten; und hieraus erhellt, dass der Fortschritt nicht not-

wendig ein ununterbrochener vom minder Vollkommenen zum Vollkommeneren ist, sondern dass in der Geschichte der Religionen nicht selten auch Rückschritte vorkommen. Aber dabei ist im einen wie im andern Falle nicht zu übersehen, dass wir, von Fortschritt oder Rückschritt redend, schon Werturteile fällen, ob auch die Norm für dieselben aus dem Gang der geschichtlichen Entwicklung selbst genommen sein mag.

Die Religionsgeschichte kann nicht umhin, gleich der Kunstgeschichte, der Geschichte der Litteratur, der Wissenschaft, Persönlichkeiten, deren Wirken oft weit über ihre nächste Umgebung hinausreichende Spuren zurückgelassen hat, in den Bereich ihrer Untersuchungen zu ziehen. Sie wird hierdurch Biographie in jenem höheren Sinn des Wortes, der unter dem Leben alle Ausstrahlungen geistiger Kraft und Wirksamkeit versteht, die Worte und Werke des Menschen. Sie schöpft ihre Kenntniss dieser Persönlichkeiten aus den eigenen Aufzeichnungen, wenn dieselben solche hinterlassen haben, oder aus den Aufzeichnungen oder mündlich überlieferten Angaben ihrer unmittelbaren Anhänger, doch können auch Nachrichten einer jüngeren Generation noch als Quelle dienen, falls ihre Glaubwürdigkeit aus äusseren oder inneren Gründen zu beweisen ist. Zeugnisse, die von gegnerischer Seite herkommen, sind darum nicht wertlos für die Forschung, sondern geben häufig Eindrücke wieder, welche für die Freunde und Parteilänger des Gefeierten verloren gingen. Selbst da, wo sie übertreiben nach der ungünstigen Seite, enthalten sie unter Umständen einen historischen Kern, den man nur loszuschälen braucht, um einen reellen Gewinn zu erzielen. Aber auch auf den Zusammenhang ist nicht zu verzichten, in welchem Leben und Thätigkeit der betreffenden Persönlichkeit mit dem religiösen und überhaupt mit dem kulturellen Leben ihres Zeitalters steht, mitunter liefert sogar die politische Geschichte einen wertvollen Beitrag zum Verständnis oder doch zur besseren Würdigung der besonderen Richtung, die sie genommen hat.

Alles, was uns in die Anschauungswelt zurückversetzt, die sie umgab, uns in die Werkstätte ihres Geistes oder in die Tiefen ihres Gemütes führt, bildet ein wesentliches Moment in der Rekonstruktion des Geschehenen. Auflösung in die Elemente, aus denen es besteht, ist auch hier das Mittel, um eine richtige Synthese, ein der Wirklichkeit entsprechendes Geschichtsbild zu gewinnen. Vornehmlich muss das Eigenartige gebührend zum Ausdruck gebracht werden. Zu dem Zwecke hat die Forschung vor allem aus der Masse von Einzelheiten, die ihr zugänglich sind, durch Vergleichung die übereinstimmenden auszulesen und darnach zu gruppieren. Auf diese Weise scheidet sich das Wesentliche vom Unwesentlichen, und entdecken wir die Quelle, aus welcher alles fließt. In fremde Eigenheiten aber kann sich niemand vertiefen ohne ausgebildete seelische Erfahrung. Allein, um nichts vom eigenen in den fremden Charakter hineinzutragen, muss man sich auch darüber klar sein, dass ein jeder Charakter seine Geheimnisse hat, die niemand ergründet. Ueber allem diesem darf nicht übersehen werden, dass an ein Nebeneinander des Religionslebens und der diesem ihr Gepräge aufdrückenden Persönlichkeiten zu denken sich von selbst verbietet. Alles Verstehen ist auch hier ein Verstandenwerden. In der Darstellung darf daher die eine Seite, wir wollen sie kurz die persönliche nennen, nicht isoliert wie eine Sache für sich, sondern stets nur im engsten Anschluss an die andere Seite behandelt werden.

Die im bisherigen angewandte Vergleichung steht durchweg im Dienste der historischen Forschung. Sie hält sich, auch wo wir mit ihrer Hilfe die bei verschiedenen Völkern vorkommenden Uebereinstimmungen konstatieren, an die geschichtlich nachweisbare oder rekonstruierbare Abhängigkeit, in der ein Volk zum andern oder mehrere zu einem Volkszentrum stehen, von welchem sie sich abgezweigt haben. Im Unterschied von dieser historisch-komparativen Methode sieht ein anderes vergleichendes Verfahren von den historischen

Verhältnissen ganz ab. Es beachtet alle diejenigen Uebereinstimmungen, welche in der menschlichen Natur ihre Quelle haben, und führt darum den Namen anthropologisch-komparative Methode.

Diese beschränkt sich nicht mehr auf die Religionen der stamm- und sprachverwandten Völker, sondern zieht auch selbst die Vorstellungen und Bräuche der Naturvölker heran. Im übrigen will sie ebenso der Beschreibung und Erklärung der Thatsachen dienen, wie ihre Zwillingschwester, die historisch-komparative Methode. Während diese aber in der Erklärung bei empirischen Gesetzen von beschränkter Gültigkeit anlangt, falls es ihr gelingen sollte, die Religionsentwicklung eines (relativ) kleinen Gebietes als eine in der einen oder andern Hinsicht gesetzmässige zu erweisen, sucht jene auch solche Erscheinungen und Veränderungen im religiösen Leben, die an keinen Ort und keine Zeit gebunden sind, auf Gesetze zurückzuführen. Dieses Ziel erscheint aber nicht schon dann erreicht, wann sie dabei nur mit den allgemeinsten Allgemeinheiten operiert, die eigentlich, weil sie zu sehr auf der Hand liegen, keiner gesetzlichen Formulierung bedürfen. Vielmehr können allein Gesetze unsere Wissbegierde reizen wie auf der andern Seite zufrieden stellen, d. h. solche Allgemeinheiten, in denen uns das Wesen der Religion, ihre Entfaltung und Gestaltung ansichtig wird. Bei allen diesen auf Induktion beruhenden Generalisationen darf aber natürlich auch die Religionsforschung keine anderen Wege einschlagen, als die in den exakten Wissenschaften erprobten. Ihre Gesetze werden daher nur dann den Anforderungen entsprechen, welche an wissenschaftliche Gesetze zu stellen sind, wann sie nicht dem Wunsch, sondern dem methodischen Forschen allein ihr Dasein verdanken. Für die Wahrheit des Satzes, dass der Wunsch der Vater des Gedankens ist, liefert uns die vergleichende Anthropologie in ihren einander oft schnurstracks entgegenstehenden Auffassungsweisen religiöser Fakta einen schlagenden Beweis.

Dieser Mangel richtet sich aber nicht gegen die Methode an sich, sondern gegen die stark vertretene Neigung, sie mit vorgefassten Meinungen zu handhaben, wobei dann natürlich immer gerade dasjenige aus den Thatsachen herausgelesen wird, was man zuvor in sie hineingelesen. So wenig nun auch die historische Methode über Einflüsse erhaben ist, die der geschichtlichen Betrachtung ewig fern bleiben sollten, so gestatten doch wenigstens ihre Thatsachen, da sie meist in unzweideutiger Gestalt überliefert und hinreichend verbürgt sind, die Nachprüfung durch jeden Befähigten. Um dieses Vorzuges des historischen Verfahrens willen muss es das Bestreben sein, die anthropologischen Fakta möglichst in historische zu verwandeln, was dadurch geschehen kann, dass die Dokumente, die hier noch fehlen, erzeugt werden, indem Aufzeichnungen von kundiger Hand veranstaltet und längere Zeit hindurch fortgesetzt werden, welche die Religionen der litteraturlosen Völker zum Gegenstand einer auch die Umbildungsprozesse berücksichtigenden Beobachtung machen. Darum sind auch die Religionen der Kulturvölker so recht der Knochenbau der Religionswissenschaft und solange ihr vorzüglicher Teil, als es neben den Kulturvölkern Naturvölker giebt oder solche, deren Religionsvorstellungen sich der historischen Methode zur Zeit noch entziehen. In einem Punkte jedoch tritt der Unterschied auch jetzt schon vollkommen zurück, insofern als beide Methoden nicht auskommen ohne eine vorurteilsfreie psychologische Interpretation, welche eben darum, weil ihr ungetrübtes Licht bis in die Tiefen des religiösen Bewusstseins leuchtet, uns die Entwicklung leichter verständlich macht. Bei der Psychologie aber haben wir selbstredend nicht eine sogen. Psychologie des gesunden Menschenverstandes, sondern die wissenschaftlich-empirische allein im Auge. Hinsichtlich der Stellung, die wir ihr einräumen, finden wir ein Seitenstück zu ihr nur in der Philologie. Indem wir eine Darlegung der Grundsätze der wissenschaftlichen Psychologie in Anwendung

auf die Religionswissenschaft uns für später vorbehalten, beschliessen wir diese Aperçus über die Methodik der historischen Religionsforschung damit, dass wir noch den Grund andeuten, weshalb wir in dem Namen für unsere Methode das „Philologisch“ nicht eigens hervorgehoben haben. Dieser Grund ist eben kein anderer, als weil wir glauben, sie ebenso mit der Hand als dem ὄργανον ὀργάνων wie die Psychologie mit dem Lichte vergleichen zu dürfen, das der aristotelischen Rede-weise gemäss τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα in gewisser Weise zu ἐνεργείᾳ χρώματα macht (de anima III, 5, p. 430 a 16 f.).

Ueber den gegenwärtigen Stand der Forschung auf dem Gebiete der griechischen Mythologie und die Bedeutung des Pan¹.

Von

Dr. Wilh. Heinr. Roscher,
Gymnasialrektor in Wurzen.

Hochverehrte Herren Kollegen!

Wenn ich es heute wage, Ihnen einen ziemlich streng wissenschaftlichen Vortrag mythologischen Inhalts zu halten, so bin ich mir gar wohl bewusst, damit in zwiefacher Weise von der in unserem Kreise beinahe herrschend gewordenen Sitte abzuweichen, und sehe mich daher genötigt, die Kühnheit meines Unterfangens mit ein paar Worten Ihnen gegenüber zu entschuldigen oder zu rechtfertigen. Mein erster Entschuldigungsgrund ist der, dass ich Ihnen als unseren verehrten ξένοι nicht das schlechteste, sondern eines der besseren ξεινήα δῶρα, über die ich zur Zeit verfüge, bieten möchte, da nun einmal die wissenschaftliche Durchforschung der griechischen

¹ Dieser Vortrag war vom Verfasser für die Versammlung des sächsischen Gymnasiallehrervereins zu Ostern 1897 in Wurzen ausgearbeitet worden, konnte aber infolge seiner Gesundheitsverhältnisse, die ihn zu einer Reise nach dem Süden nötigten, nicht gehalten werden und wird hiemit, einem dem Herrn Herausgeber dieser Zeitschrift gegebenen Versprechen gemäss, den Lesern derselben zu wohlwollender Prüfung vorgelegt.

und römischen Mythen, Kulte und Göttergestalten seit langen Jahren mein besonderes Lieblingsstudium bildet; zweitens aber ist es meine feste Ueberzeugung, dass unser Gymnasiallehrerstand im allgemeinen und unser Verein im besondern, wenn er auch natürlich in erster Linie die Zwecke praktischer Pädagogik verfolgt, doch nie die Fühlung mit der reinen Wissenschaft, wie sie auf Hochschulen und Akademien betrieben wird, als mit dem eigentlichen Mutterboden unseres Berufes und Standes, verlieren darf, wenn anders er die Achtung und Bedeutung gewinnen oder behaupten will, die ihm gebührt und die wir alle ihm zu erringen oder zu bewahren trachten müssen. Gerade bei unserer Mittelstellung mitten inne zwischen den Lehrern der Hochschulen und Volksschulen erscheint es geboten, soviel an uns ist, gleichzeitig einerseits mit den Universitätsprofessoren und Akademikern als den Vertretern der reinen Wissenschaft, anderseits mit den Volksschullehrern als den Praktikern der allgemeinen Volksbildung und Erziehung zu wetteifern und in steter Fühlung zu bleiben. Wie mir nun scheint, ist seit einer Reihe von Jahren aus Gründen, die ich hier jetzt nicht erörtern kann und will, in unseren Kreisen der Kontakt mit der Volksschule weit eifriger gefördert worden als der mit der Hochschule, ja es ist sogar vielfach teils privatim teils laut und öffentlich der Gedanke ausgesprochen worden, dass intensive wissenschaftliche Arbeit sich für den Gymnasiallehrer nicht schicke, weil sie ihn von den Aufgaben praktischer Pädagogik abziehe. Meine Herren! Einer solchen Anschauung mit aller Energie entgegenzutreten, halte ich für die heilige Pflicht eines Jeden, der es gut mit dem deutschen Gymnasium und mit unserem Stande meint: es ist in hohem Grade eben bei unserer Mittelstellung zwischen Universität und Volksschule wünschenswert, dass jeder von uns, so weit es ihm irgend möglich ist, die idealen Ziele der reinen Wissenschaft wie der praktischen Pädagogik zusammen im Auge behalte; insbesondere gilt dies von den Lehrern der

oberen Klassen, deren Lehrziele ja grösstenteils annähernd die gleichen sind wie die der Universitätsprofessoren. Wer als Lehrer der oberen Klassen auf wissenschaftliche Studien gänzlich verzichtet und lediglich die Ziele praktischer Pädagogik verfolgt, der wird vielleicht ein geschickter Routinier, nie aber ein Lehrer im höheren Sinne des Wortes sein können, d. h. ein solcher, in dem das heilige Feuer der echten Wissenschaft lodert, das allein imstande ist, auch in den Schülern die Flamme der Begeisterung für den ewigen Fortschritt der Wissenschaft zu entzünden, die ja doch das Wertvollste aller der Besitztümer bildet, die unsere Primaner aus der Schule mit ins Leben nehmen sollen. Was mich selbst betrifft, so weiss ich nur zu gut, dass ich, wenn ich nicht meine Mussezeit dazu benutzte, häufig und gründlich in den beliebenden Jungbrunnen der reinen Wissenschaft hinabzutauchen, jedenfalls ein noch viel geringerer, namentlich langweiligerer, Lehrer sein würde als ich es ohnehin schon sein mag. Diejenigen aber, die im Gegensatz zu meiner Ansicht auf die doch Gott sei Dank nur selten zu machende Beobachtung verweisen, dass hervorragend tüchtige Gelehrte und Forscher als pädagogische Praktiker nichts Sonderliches oder gar Minderwertiges leisten, möchte ich darauf aufmerksam machen, dass es bei genauerer Untersuchung durchaus nicht die Anstrengungen wissenschaftlicher Forscherarbeit, sondern vielmehr ganz andere Gründe, d. h. entweder angeborene Gebrechen des Körpers oder der mit ihrer Wissenschaftlichkeit gar nicht zusammenhängende Mangel an praktischer Energie und Herrschertalent, gewesen sind, welche der pädagogischen Wirksamkeit solcher Lehrer Eintragethan haben. Ja ich gehe soweit, zu behaupten, dass nach meinen persönlichen Beobachtungen und Erfahrungen derartige Lehrer noch viel weniger als Pädagogen geleistet haben würden, wenn ihnen nicht die Achtung der Schüler und Kollegen vor ihren wissenschaftlichen Leistungen zugute gekommen wäre, weil es ja doch eine unleugbare Thatsache ist, dass die Schüler,

namentlich die der oberen Klassen, unter allen Umständen den tiefsten Respekt vor jeder gelehrten angestregten wissenschaftlichen Thätigkeit ihrer Lehrer haben und diese selbst dann hoch zu schätzen wissen, wenn zufällig kein sonderliches Lehrgeschick und kein Herrschertalent mit ihr verbunden ist. —

Aber nicht bloss die Wahl eines rein wissenschaftlichen, sondern auch die eines mythologischen Themas bedarf einer kurzen Rechtfertigung Ihnen gegenüber, weil ja die Wissenschaft der Mythologie als solche auf den ersten Blick nur sehr wenig mit der Schule zu thun zu haben scheint. Scheint, sage ich; denn in Wirklichkeit spielt ja die Mythologie, wenigstens die griechische, von jeher eine gar nicht so unbedeutende Rolle im Gymnasialunterricht. Ich erinnere vor allem an jene Vorschrift unseres Regulativs, dass in Sexta die wichtigsten griechischen Sagen zu behandeln seien; ferner an die überall eingeführte Lektüre der Metamorphosen des Ovid, des Homer, Vergil, Horaz, der Tragiker, die ein tieferes Verständnis der Mythologie und Götterlehre bei dem unterrichtenden Lehrer unbedingt voraussetzt; sodann an die Lektüre unserer deutschen Klassiker, namentlich Schiller's; endlich auch an den Religionsunterricht, wenigstens der oberen Klassen, der meines Erachtens ein gewisses Eingehen auf das Wesen der griechischen und römischen Religion unbedingt verlangt, um durch deren Vergleichung mit dem Christentum dessen Notwendigkeit und Bedeutung gegenüber der heidnischen Religion den Schülern klar zu machen. Dazu kommt noch, dass unser Regulativ mit Recht als eines der Hauptlehrziele für den griechischen Unterricht die Kenntnis des griechischen Lebens, insbesondere die Kenntnis der Entwicklung des griechischen Geisteslebens, hinstellt, welche Kenntnis bei der gewaltigen Bedeutung, die die Religion für den antiken Menschen, für seine Poesie und Kunst, sein Staats- und Privatleben gehabt hat, ohne ein gewisses Eingehen auf die griechische Religion und Mythologie einfach ein Ding der Unmöglichkeit ist. Daraus erwächst aber meines Er-

achtens den Lehrern die unbedingte Pflicht, sich eine mehr als oberflächliche Kenntnis der griechischen Religion zu verschaffen, gerade ebenso wie der Unterricht in der Grammatik der antiken Sprachen wenigstens bei dem Lehrer einen tieferen Einblick in die vergleichende Sprachwissenschaft voraussetzt, wenn auch dem Schüler natürlich nur wenige ihrer Hauptresultate mitzuteilen sind.

Meine hochverehrten Herren! Diese kurzen Andeutungen mögen genügen, um Ihnen zu beweisen, wie wichtig die Mythologie und Religionsgeschichte der klassischen Völker auch für den Gymnasialunterricht und somit für uns Gymnasiallehrer ist. Diese ihre Wichtigkeit und Bedeutung wird aber noch gesteigert durch das von Jahr zu Jahr zunehmende Interesse, welches die Vertreter der altklassischen Philologie und Archäologie an dem Ausbau der Religionsgeschichte und Mythologie der Griechen und Römer nehmen. In dieser Hinsicht hat sich in den letzten 25 Jahren, seitdem ich angefangen habe, mich mit dieser Disziplin zu beschäftigen, und namentlich seit dem Erscheinen des mythologischen Lexikons, zunächst auf den Universitäten, ein gar gewaltiger Umschwung vollzogen, nachdem Dezennien lang die mythologische Wissenschaft, besonders bei den klassischen Philologen, in förmlichem Verruf gewesen war². Gegenwärtig hat die Mythologie in dem Kreise der zur Altertumswissenschaft gehörigen Disziplinen ziemlich dieselbe Stellung zurückgewonnen, welche sie am Anfang unseres Jahrhunderts einnahm, d. h. auf den meisten Universitäten werden jetzt besondere Vorlesungen über Mythologie gehalten, und die hervorragendsten Vertreter der klassischen Philologie, ich nenne beispielsweise USENER, ROHDE, CRUSIUS, ROBERT, DIELS, v. WILAMOWITZ, WISSOWA, MAASS, RICH. FÖRSTER, scheuen sich nicht mehr, eingehende mythologische oder religionsgeschichtliche Untersuchungen zu veröffentlichen und ihre Schüler zu solchen anzuregen.

² Vgl. ROSCHER, Apollon und Mars, 1873, S. 1 ff.

Darf ich Ihnen noch ganz kurz die gegenwärtig in der mythologischen Forschung herrschenden Richtungen und Methoden charakterisieren, so lassen sich dieselben in der Hauptsache auf zwei verschiedene Grundprinzipien zurückführen, die ich als das der Vergleichung und das der isolierenden oder noch besser der philologisch-kritischen Betrachtung bezeichnen möchte. Das Verhältnis dieser beiden Hauptrichtungen zu einander ist in der Hauptsache dieses, dass die philologisch-kritisch forschenden Mythologen sich in der Regel darauf beschränken, das ungeheure Ueberlieferungsmaterial der griechischen Mythologie und Religionsgeschichte zu sammeln und mittelst derselben kritisch-historischen Methode zu sichten und zu bearbeiten, welche auch in anderen philologischen Disziplinen, z. B. den Staats- und Privataltertümern, der Geschichte und Litteraturgeschichte u. s. w., die herrschende geworden ist, dabei aber auf die Lösung der wichtigen Fragen nach der Genesis oder Bedeutung der einzelnen Mythen und Kulte als jenseits der eigentlichen historischen Ueberlieferung liegend meist verzichten und von einer Vergleichung anderer Mythologien und Religionen grundsätzlich absehen³, während den Vergleichern gerade diese beiden letztgenannten Gesichtspunkte die Hauptsache sind. Zwar ist augenblicklich die vergleichende Methode infolge gewisser Missgriffe ihrer Hauptvertreter MAX MÜLLER, ADALBERT KUHN und SCHWARTZ in den Augen der meisten klassischen Philologen etwas in Misskredit geraten, so dass die philologisch-kritische Richtung gegenwärtig die meisten Anhänger zählt, dennoch aber kann es meines Erachtens keinem Zweifel unterliegen, dass die Zukunft weder der einen noch der anderen Richtung ausschliesslich, sondern einzig und allein denen gehört, welche beide Forschungsweisen richtig zu verbinden wissen⁴. Der Grundfehler MAX MÜLLER'S

³ Vgl. MANNHARDT, Ant. Wald- und Feldkulte, Vorwort S. XXVI.

⁴ Vgl. MANNHARDT a. a. O. S. XXVIII f. S. auch USENER, Götternamen S. 323 ff.

und KUHN's als der ersten Vertreter der vergleichenden Methode bestand einerseits darin, dass sie vielfach höchst unkritisch und unmethodisch drauflos verglichen haben, ohne vorher mit philologisch-kritischer Akribie die historische Ueberlieferung der zu vergleichenden Mythen und Kulte erforscht und festgestellt zu haben, welche Religionsanschauungen und Mythen als primär oder sekundär oder tertiär anzusehen sind, zweitens darin, dass sie von der gegenwärtig als grösstenteils unhaltbar erwiesenen Voraussetzung ausgingen, die Mehrzahl der Göttergestalten und Mythen der Einzelvölker verhalte sich zu der Religion und Mythologie des Urvolkes genau ebenso, wie die Wörter der Einzelsprachen zu den durch Vergleichung ermittelten Wurzeln der Ursprache und lasse sich durch einfache Vergleichung aus der so postulierten Urreligion historisch ableiten⁵. Auf der andern Seite begehen die philologisch-kritischen Mythologen den grossen Fehler, die mannichfachen Analogien, welche die Mythen, Kulte und religiösen Anschauungen der verwandten und nichtverwandten⁶ Völker thatsächlich bieten, einfach zu ignorieren, sowie auf die Beantwortung der so überaus wichtigen Frage nach der Genesis und Grundbedeutung der Mythen und Kulte und nach ihrer vor aller historischen Ueberlieferung liegenden Urform grundsätzlich zu verzichten.

⁵ Ein anderer Fehler KUHN's und MAX MÜLLER's besteht darin, dass sie vielfach aus der blossen (vermeintlichen oder wirklichen) etymologischen Verwandtschaft verschiedener Götternamen auf historische Identität der Götter selbst schliessen (vgl. z. B. KUHN's Sarameyas — Ἐρμείας), und dass sie die Deutung der meisten Göttergestalten höchst einseitig auf meteorologischem Gebiete suchen. (Vgl. ROLFE's Heidelberger Rede über die Religion der Griechen, 1895, S. 6; GRUPPE, Griech. Kulte und Mythen S. 79 ff., 100 ff.)

⁶ Vgl. in dieser Hinsicht jetzt den lehrreichen Aufsatz von TH. ACHELIS in „Nord und Süd“, 1897, S. 360 ff. Uebrigens hatte den modernsten, sozusagen anthropologischen, Standpunkt gegenüber der mythologischen und religionswissenschaftlichen Forschung bereits der geniale OTFR. MÜLLER in seinen Prolegomena S. 282 f. (Göttingen 1825) ziemlich klar vorausgeahnt. Vgl. ROSCHER, Nachträge zu Selene un^d Verw. S. 13 f.

So hat sich denn neuerdings mit einer gewissen Notwendigkeit eine dritte mythologische Richtung herausgebildet, welche mit bestem Erfolge die Einseitigkeit der beiden vor genannten dadurch zu überwinden sucht, dass sie beide in massvoller und gerechter Weise mit einander zu verbinden strebt, und als den Hauptvertreter und Bahnbrecher dieser dritten und jüngsten Schule haben wir hier WILHELM MANNHARDT zu nennen. MANNHARDT hat in seinen epochemachenden „Antiken Wald- und Feldkulten“, sowie in seinem „Mythologische Forschungen“ betitelten nachgelassenen Werke eine reiche Fülle von uralten und zum Teil heute noch lebendigen Ernte- und Ackergebräuchen nachgewiesen, welche sich gleichermassen bei den verschiedensten Völkern, insbesondere bei den Griechen, Italikern und Germanen vorfinden, deren ursprünglichen Sinn enträtselt und sie für das Verständnis von Gestalten wie Demeter, Erysichthon, Faunus, Lityrses, die homerischen Kyklopen u. s. w., sowie von antiken Festen und Bräuchen, wie z. B. den Chthonien, Buphonien, Luperkalien, dem römischen Oktoberfest, der Eiresione, den Pyanepsien, Palilien u. s. w., auf das Glücklichste verwertet. Dabei ist wohl zu beachten, dass MANNHARDT, ehe er die antiken Göttergestalten und Kultgebräuche mit denen der Germanen und anderer Völker vergleicht, in der Regel eine gründliche historisch-kritische Untersuchung der gesamten Ueberlieferung vornimmt⁷, so dass ihm durchaus nicht wie den früheren Vertretern der vgl. Mythologie der Vorwurf der Ungründlichkeit, Kritiklosigkeit und Willkür bei der Behandlung der griechischen und römischen Religion gemacht werden kann. Von einigermaßen ähnlichem Standpunkte aus hat ganz neuerdings E. ROHDE in seinem nach Inhalt und Form geradezu klassischen Werke über den Seelenkult und Unsterblichkeitsglauben der Griechen, wenn auch bei ihm, seinen Zwecken entsprechend, die Vergleichung eine etwas

⁷ Vgl. z. B. Myth. F. 4 ff. (Lityrses), 156 f. (Oktoberross), A. W. u. F. K. 215 ff. (Eiresione) etc.

geringere Rolle spielt als bei MANNHARDT, doch ungemein häufig auch die analogen Vorstellungen anderer Nationen, insbesondere der gar nicht mit den Griechen verwandten „Naturvölker“ zum Vergleich herangezogen, um dadurch seine zunächst auf philologisch-historischem Wege gewonnenen Resultate zu klären, zu sichern und zu erweitern⁸. Namentlich gilt dies von ROHDE's unübertrefflicher Untersuchung des dionysischen Rausches und Wahnsinns, den er durch die geschickte Verwertung ähnlicher Erscheinungen bei anderen Völkern meines Erachtens völlig verständlich gemacht hat (*Psyche*¹ S. 309 f., 316 ff.). So habe endlich auch ich selbst in meiner jüngst erschienenen Abhandlung über die „Kynanthropie“ und „Lykanthropie“ der Alten eine Anzahl griechischer Sagen, welche von der entweder vollzogenen oder im Wahnsinn geglaubten Verwandlung eines Menschen in einen Hund, Wolf, Panther u. s. w. berichten — ich meine die Sagen von den Töchtern des Pandareos, von Hekabe, den Proitiden, Mänaden, Lykaon, Lykos — mit ziemlich zahlreichen gleichartigen Sagen und Ueberlieferungen anderer Völker verglichen und einfach auf die Erfahrung zurückgeführt, dass Wahnsinnige sich häufig in diejenigen Tiere — namentlich Hunde und Wölfe — verwandelt glauben, welche entweder nach weitverbreiteter Volksanschauung den Seelen unglücklich Gestorbener oder böser Dämonen als äussere Hüllen dienen oder in gewissen Götterkulten eine bedeutsame Rolle spielen^{9a}.

Uebrigens hat sich meiner Ansicht nach die vergleichende

⁸ Vgl. auch ROHDE's Heidelberger Festrede „Ueber die Religion der Griechen“, 1895, S. 7, wo ROHDE seine eigene Vergleichungsmethode zum Unterschiede von derjenigen M. MÜLLER's und KUHN's als „anthropologisch“ bezeichnet. *Psyche*¹ S. 6 Anm. 1, S. 11, S. 16 Anm. 1, S. 27 Anm. 1, S. 32 Anm. 1, S. 42 Anm. 1, S. 115 f. u. s. w.

^{9a} Vgl. ROSCHER, Das von der Kynanthropie handelnde Fragment des Marcellus von Side. Leipzig 1896 und dazu die Nachträge im Rhein. Museum 1898 S. 169 ff., sowie ROHDE's Rezension in der Berliner Philol. Wochenschrift 1898 Nr. 9.

Thätigkeit des Mythologen noch nach einer ganz anderen Richtung hin zu erstrecken als gewöhnlich zu geschehen pflegt^{9b}. Es kommt nämlich nicht bloss darauf an, die analogen Religionsanschauungen und -gebräuche anderer verwandter und nichtverwandter Völker heranzuziehen, sondern ebenso auch alle einschlägigen volkstümlichen Anschauungen, Erfahrungen und Lebensverhältnisse der Griechen zu untersuchen und zu vergleichen, aus denen dieselben ihre religiösen Vorstellungen gebildet haben. Wer z. B. tiefer in das Wesen der griechischen Mond- und Windgottheiten, (zu welchen letzteren ich heute noch wie vor 20 Jahren den Hermes rechne) eindringen will, der muss u. a. die sämtlichen volkstümlichen Vorstellungen, welche die Alten vom Monde und Winde hatten, sammeln und untersuchen, wenn er nicht auf das Verständnis vieler merkwürdiger Einzelheiten im Kultus und Mythos jener Gottheiten verzichten will. So habe ich z. B. in meiner Schrift über Hermes (1878) das diebische, lügenerische und räuberische Wesen des Gottes aus der weitverbreiteten Vorstellung vom Stehlen, Rauben und Betrügen des Windes; den Mythos von der Erfindung der σφραγή aus der Idee des σφρακτικής ἄνεμος; ferner aus dem Gedanken, dass der Wind die als Lufthauch (ψυχή, anima) beim Tode entschwebende Seele in sein Bereich aufnehme und davontrage, die Funktion des Hermes Ψυχοπομπός, aus der antiken Wetterregel, dass der während eines Monats vorherrschende Wind am vierten Tage des Mondmonats zu wehen beginne, die Geburt des Hermes am vierten Monatstage¹⁰; aus der Vorstellung des günstigen

^{9b} Ich halte es für ein besonderes Verdienst O. GRUPPE's, dass er in seiner soeben erschienenen Griech. Mythol. u. Religionsgeschichte (1897) S. 380ff. das hier von mir bezeichnete Prinzip zur vollen Geltung gebracht hat.

¹⁰ Ich kann es mir hier nicht versagen, darauf hinzuweisen, dass diese antike Wetterregel durch die meteorologischen Beobachtungen des berühmten Marschalls BUGEAUD, eines der besten Kenner des Mittelmeerklimas, neuerdings merkwürdig bestätigt worden ist. In No. 12489 des

Fahrwinds als eines ἐσθλὸς ἑταῖρος, πομπᾶτος u. s. w. die Funktion des Gottes als eines gnädigen Geleiters und lieben Gefährten (πομπός, ἑταῖρος) der Reisenden abgeleitet. Ganz ähnlich habe ich in meiner Abhandlung über Nektar und Ambrosia (1883) die sehr mannichfaltigen Anschauungen, welche die Alten von der Götterspeise und dem Göttertrank hatten, durch eine bis ins Detail gehende Vergleichung der antiken Vorstellungen vom Honig und Honigtranke (Met) verständlich zu machen gesucht¹¹: ein Resultat, dem ein so hervorragender Vertreter der reinen philologisch-historischen Forschungsmethode wie WILAMOWITZ beizustimmen scheint, wenn er zu Eurip. Herakles¹¹ II 147 (v. 488) bemerkt: „Die Biene, die über alle Blumen fliegt, aus allen Süßigkeit saugt und so durch ihren Fleiß die unvergleichliche Götterspeise, für die Naturvölker eins der köstlichsten Wunder, erzeugt, ist fast das

Temps (9 Août 1895) heisst es: „Le célèbre maréchal B. était un grand observateur de la nature; il avait remarqué, au cours de ses campagnes d'Algérie et, finalement, dans le midi de la France, où il s'était retiré, qu'il y avait une concordance curieuse entre l'aspect général d'un mois et celui de certains jours déterminés d'après l'âge de la lune; à la suite de longues observations, il avait fini par formuler la loi météorologique suivante, toute empirique, mais confirmée le plus souvent par les faits: onze fois sur douze, le temps se comporte comme le 5^e jour de la lune si le 6^e jour ressemble au 5^e, et neuf fois sur douze comme le 4^e jour de la lune, si le 6^e jour ressemble au 4^e. . . Le maréchal attendait toujours le 6^e jour de la lune pour savoir dans quelles conditions il rentrerait ses récoltes ou mettrait en marche ses colonnes.“

¹¹ Auch noch auf anderen Gebieten, namentlich dem der ornamentalen oder dekorativen Kunst der Griechen, zeigt sich bei genauer Untersuchung eine bis ins feinste Detail gehende wunderbare Uebereinstimmung mit der Natur. Vgl. z. B. MEURER's schöne Untersuchung über die Formen des dekorativen Akanthusblattes, das viel genauer, als man bisher angenommen hat, mit den natürlichen Formen übereinstimmt. Vgl. Jahrb. d. arch. Inst., 1896, S. 117 ff. Ueberhaupt ist die Phantasie der Griechen nicht so frei und willkürlich verfahren, als man vielfach gemeint hat, sondern hat viel, sehr viel aus der Natur und unmittelbaren Erfahrung entlehnt. Das einzige Mittel, diese Entlehnungen nachzuweisen, ist die vergleichende Methode im oben bezeichneten Sinne.

einziges Insekt, welches in erhabener attischer Poesie zu Gleichnissen genommen wird.⁴ Diese Art der Vergleichung, wie ich sie bereits in mehreren Abhandlungen angewandt habe, ist bisher noch viel zu wenig geübt worden. Um Ihnen, hochverehrte Herren Kollegen, an einem ausgeführten Beispiele zu zeigen, wie fruchtbar diese Methode für das Verständnis der Kulte und Mythen werden kann, sei es mir nunmehr verstattet, die wichtigeren Funktionen des altarkadischen Hirtengottes Pan auf die Erfahrungen und Sitten des griechischen Hirtenlebens zurückzuführen.

Ehe ich aber zu dieser meiner heutigen Hauptaufgabe übergehe, möchte ich für diejenigen unter Ihnen, welche den mythologischen Studien ferner stehen, noch ein paar kurze Bemerkungen über die Geschichte des Pankultes vorausschicken.

Wie die Zeugnisse der alten Schriftsteller, die ältesten Kultstätten des Pan und vor allem die zahlreichen Sagen von seiner Geburt beweisen, ist die eigentliche Urheimat des Pankultes das durchaus hochgebirgige, mit dem Meere ursprünglich in fast gar keiner Verbindung stehende und ausschliesslich auf Vieh-, insbesondere Kleinviehzucht, von jeher bis heute angewiesene Arkadien gewesen¹². In der alten epischen Dichtung, also bei Homer und Hesiod, wo doch oft des Hirtenlebens gedacht wird, findet sich keine einzige Erwähnung des Pan: für uns ein deutlicher Beweis, dass zu der Zeit der Entstehung dieser Gedichte in deren Heimat, d. h. in Ionien und Böotien, der Kult des altarkadischen Gottes noch nicht zur Geltung gekommen war. Man kann diese auffallende Thatsache mit der Beobachtung in Zusammenhang bringen,

¹² Das erhellt nicht bloss aus dem hohen Alter des arkadischen Pankultes (vgl. IMMERWAHR, Die Kulte und Mythen Arkadiens, I S. 192 ff.), sondern namentlich auch aus den mannichfaltigen Geburtssagen des Gottes, die samt und sonders arkadischen Ursprungs sind (ROSCHE, „Die Sagen von der Geburt des Pan“, Philologus Bd. LIII S. 362 ff.).

dass überhaupt spezifisch arkadische Mythen und Kulte bei der Abgeschlossenheit der arkadischen Gebirgsthäler so gut wie gar nicht in das ältere Epos eingedrungen sind; so vermisst man einerseits bei Homer die Namen und die Mythen der Kallisto, des Arkas, des Lykaon und Zeus Lykaios, der Demeter-Erinys, der Atalante¹³, anderseits stehen die arkadischen Lokalmythen von Odysseus, Penelope und Aineias in schroffem Widerspruch zu den Erzählungen des homerischen Epos, wodurch bewiesen zu werden scheint, dass die homerische Dichterschule jene altarkadischen Ueberlieferungen nicht gekannt hat, obwohl diese doch zweifellos sehr alt sind, weil sie sich sonst in der späteren Zeit, als die homerischen Gedichte bereits allgemein bekannt und anerkannt waren, schwerlich hätten im Gegensatz zu diesen entwickeln oder behaupten können¹⁴. Am frühesten muss sich natürlich der Pankult von Arkadien aus nach den benachbarten peloponnesischen Landschaften, namentlich nach Achaja, Lakonien, Elis und Argolis, sowie nach den von der Peloponnes aus gegründeten Kolonien verbreitet haben, so dass es ganz begreiflich erscheint, wenn Pan vielfach geradezu als peloponnesischer Gott angesehen wurde, wie z. B. aus der Bezeichnung der gesamten Peloponnes als Πανία, d. h. Pansland, erhellt. Aber noch im 6. Jahrh. muss Pan in Athen so gut wie ganz unbekannt gewesen sein, was sich namentlich aus der von Herodot (6, 105) erzählten Geschichte aus der Zeit der Schlacht von Marathon ergibt, wonach der Gott, der sich über seine bisherige Vernachlässigung in Athen beschwert und bei Marathon durch Sendung

¹³ Dagegen kommt der Kyllenische Hermes wenigstens im letzten Buche der Odyssee vor, doch ist es zweifelhaft, ob er sich auf das arkadische oder das elische Kyllene bezieht. Kallisto und Lykaon scheinen in der dem Hesiod zugeschriebenen *Astronomie* (KINKEL, Frgm. 13) erwähnt worden zu sein. Vgl. REHM, *Griech. Sternsagen*, München 1896, S. 36 ff.

¹⁴ Vgl. auch ED. MEYER, *Gesch. d. Alt.* 2 § 67 Anm. und § 68 Anm. ROSCHER, *Philologus* LIII S. 371 f.

panischen Schreckens den Athenern wirksame Hilfe geleistet hatte, erst von da an in Athen, und zwar in der bekannten Pansgrotte am Nordabhang der Akropolis, ein Heiligtum besass. Erst von dieser Zeit an spielt der Gott in Athen eine gewisse Rolle, wie sich einerseits aus den ziemlich zahlreichen Erwähnungen seines Mythos und Kultus in der attischen Tragödie und Komödie, anderseits aus mannichfachen Darstellungen in der attischen Kunst ergibt, während er auf den schwarzfigurigen attischen Vasen bisher noch nicht nachgewiesen worden ist. Ungefähr um dieselbe Zeit scheint der Pankult auch in Böotien eingedrungen zu sein. Das beweisen die Gesänge Pindar's, der ihn in Verbindung mit dem Kult der Kybele¹⁵ nennt. Zu einer viel grösseren Bedeutung gelangte der Kult des Pan aber eigentlich erst im alexandrinischen Zeitalter, d. h. in derselben Zeit, wo sich, infolge der Vorliebe der Grossstädter für das idyllische Hirten- und Bauernleben, das Idyll oder die Bukolik entwickelte. Das idyllische, immer noch in Arkadien blühende Hirtenleben erschien damals dem nervösen, sich nach der vermeintlichen Ruhe und dem Frieden des Naturlebens sehnenden Alexandriner und Syrakusaner in einem durchaus idealen Lichte, und so kam es, dass mit dem arkadischen Hirtenleben auch der arkadische Hirten-gott von den Dichtern hochgepriesen wurde. Ungefähr um dieselbe Zeit wurde die Grundidee des Pan wesentlich umgestaltet und erweitert, indem ihn die stoische Philosophie, wahrscheinlich nach dem Vorgange der Orphiker, teils auf Grund einer verkehrten Etymologie (Πάν = τὸ πᾶν), teils infolge

¹⁵ Wie es scheint, beruht diese Verbindung des Pan mit der „Bergmutter“ (ὄρειη μήτηρ etc.) Rhea-Kybele einerseits auf seiner Geltung als „Berggott“ (s. unten Anm. 21 u. 31), anderseits auf seiner Funktion als Hirt, wodurch seine Identifizierung mit dem Hirten (ποιμήν, αἰπόλος, βουκόλος, οὐρεκτής) Attis (s. RAPP im Lex. d. Myth., I S. 718, 720) ermöglicht wurde. Dazu kommt noch der Umstand, dass auch Pan in Arkadien für einen Sohn [des Kronos und] der Rhea galt (ROSCHEK, Philol. LIII S. 372f.).

seiner Identifizierung mit dem schon längst pantheistisch gefassten ägyptischen Pan, d. h. dem Gotte Mendes oder Chnum, zum pantheistischen Allgott erhob, obwohl eine solche Begriffserweiterung seinem ursprünglichen Wesen völlig fern lag¹⁶. — Das ist in aller Kürze die Geschichte des Pankultes. Sehen wir jetzt zu, wie deutlich sich das Leben und Treiben der altarkadischen Hirten in dem Charakter, dem Kultus und Mythos ihres Gottes widerspiegelt!¹⁷

Ebenso wie die wandernden Hirtenstämme des Morgenlandes, ebenso wie die Sennen unserer Alpenländer und die Hirten der spanischen Merinoschafe waren auch die einzelnen Schaf- und Ziegenhirten der Peloponnes im Interesse der Pflege und Ernährung ihrer Herden auf eine nomadische Lebensweise, d. h. auf einen häufigen Wechsel ihres Wohnsitzes, angewiesen. Selbst im civilisierten Spanien war es noch bis vor kurzen Sitte, mit den Herden der Merinoschafe je nach der Jahreszeit umherzuwandern, sie im Winter in den mildesten und niedrigst gelegenen Gegenden unterzubringen und im Sommer auf die besten Gebirgsweiden zu verteilen. Der Sovan genannte Schlag reiste alljährlich aus Andalusien und Estremadura bis Soria und sogar bis in die Pyrenäen und legte Entfernungen von 100 deutschen Meilen zurück. Aehnlich war es auch im alten Italien, wie z. B. Varro (r. r. 2, 2) bezeugt, indem er sagt: „longe . . . et late in diversis locis pasci solent, ut multa millia absint saepe hibernae pastiones ab aestivis . . . nam mihi greges in Apulia hibernabant, qui in Reatinis montibus aestivabant.“ Noch heute zerfällt das Jahr für die peloponnesischen Ziegen- und Schafhirten wie im ältesten

¹⁶ Vgl. meinen Aufsatz „Pan als Allgott, eine religionsgeschichtliche Untersuchung“, in der Festschrift für Joh. Overbeck, Leipzig 1893, S. 56 ff. und USENER, Götternamen S. 347.

¹⁷ Uebrigens lebt der Hirtendämon Pan noch heute in gewissen Traditionen der Neugriechen fort; vgl. B. SCHMIDT, Volksleb. d. Neugr., I S. 154 ff.

Altertum in 2 Semester, deren Anfänge durch den Tag des Hagios Georgios (23. April) und Hagios Demetrios (26. Okt.), oder, um hesiodisch zu reden, durch den Frühaufgang und den Frühuntergang der Plejaden bestimmt werden; mit dem Hagios Georgios ziehen die Hirten nach einer Musterung ihrer Herden von Thal zu Berg und müssen bis zum Hagios Demetrios wieder in den Winterquartieren zurück sein¹⁸. Der Grund des Ortswechsels liegt nicht bloss in dem Bedürfnis der Herden nach Nahrung, sondern ebensowohl auch in der Unfähigkeit der Schafe, grosse Hitze und Kälte zu ertragen daher im Winter warme Niederungen, im Sommer kühle Gebirgsgegenden aufgesucht werden müssen¹⁹. So lässt z. B. Dio Chrysostomos (or. 7 p. 225 R.) in seinem reizenden euböischen Idyll einen Hirten sagen: „Den Winter pflegten wir in den Ebenen zu hausen, im Sommer aber in die Berge hinaufzuziehen.“ Nach PHILIPPSON²⁰ „ernähren noch heute die südlichen Teile des Mänalos und der arkadischen Centralkette im Sommer erstaunliche Massen von Kleinvieh, welche in der Halbinsel Argolis, also nicht weit vom Meere, überwintern. Hier liegen die Dörfer Rhoinó und Valtetzi, deren Einwohner ausschliesslich Viehzucht treiben und daher als regelrechte Nomaden beständig umherziehen, im Sommer in den Bergen der Heimat, im Winter in der wärmeren Argolis“. Derselbe PHILIPPSON bemerkt S. 558: „Die grossen Herden des Kleinviehs wechseln ihre Weideplätze nach der Jahreszeit: im Winter sind sie in den Niederungen, im Sommer, wenn in der immergrünen Region die Vegetation schwindet, ziehen sie sich in das Gebirge hinauf bis zu den höchsten Gipfeln²¹. Dabei sind die Weideplätze

¹⁸ A. MOMMSEN, Griech. Jahreszeiten, I S. 47 f. Vgl. auch Soph. Oed. R. 1137: ἐξ ἡρος εἰς ἀρκατοῦρον ἐκμήνουσ χρόνους. Vgl. dazu Hesiod op. 566, 610ff.

¹⁹ Colum. 7, 5 p. 299 ed. Bip.; 7, 6 p. 305; Varro r. r. 2, 1 p. 161.

²⁰ Der Peloponnes etc., Berlin 1892, S. 111; vgl. S. 581.

²¹ So erklärt sich ganz einfach die Thatsache, dass Pan zum Berggott geworden ist. Vgl. Myrinos bei BRUNCK, Anal. 2, 107, 1: δψηλῶν

der Ziegen meist andere als die der Schafe, da erstere die jungen Sprossen der Holzgewächse vorziehen, während letztere sich von den Stauden und Gräsern ernähren. Die Ziegen werden daher meist in die Matten der Niederungen und in das Buschwerk der Gebirge getrieben, während die Schafherden mehr die Phrygana und offenen Matten abweiden. Aus diesem Grunde trifft man in der alpinen Region fast ausschliesslich Schafherden.“ Von grosser Bedeutung für uns ist, dass noch heutzutage ebenso wie im Altertum in Arkadien und überhaupt in der ganzen Peloponnes, dem Panlande (Πανία), die Kleinviehzucht die Haupteinnahmequelle der Bevölkerung bildet. Nach PHILIPPSON (S. 558 ff.) zählte man 1877 in der Peloponnes etwas über 1 Million Schafe und ungefähr 850 000 Ziegen, dagegen nur etwa 1600 Ochsen und gegen 12 000 Kühe. Die Rindviehzucht ist also heute in der Peloponnes fast gleich Null, da das Rind ausschliesslich zum Ackern, nicht aber als Schlacht-, Milch- und Zugtier benutzt wird. Im Altertum wird es schwerlich anders gewesen sein, und daraus erklären sich leicht die bei weitem überwiegenden Beziehungen des Pan zur Schaf- und Ziegenzucht: Pan ist viel weniger ein Schutzherr der βουκόλοι als ein solcher der ποιμένες und αἰπόλοι gewesen.

Sehen wir nunmehr zu, wie sich diese faktischen That-sachen und Verhältnisse im Mythos und Kultus des Pan wider-spiegeln, so tritt er bereits in dem schönen homerischen Hymnus (No. 19) als richtiger nomadischer bald im Tiefland bald im Hochgebirg weidender Kleinviehhirte auf. Dasselbst heisst es v. 6 ff.:

ὃς πάντα λόφον νιφόνετα λέλοχε
καὶ κορυφὰς ὄρέων καὶ πετρήεντα κέλευθα.
φοιτᾷ δ' ἔνθα καὶ ἔνθα διὰ ῥωπήμα ποκνά²²,

ὄρέων ἔφοροι . . . Πάνες. Erykios ib. 2, 295, 1: Πανὶ φιλωρεΐτα. Rhian. ib. 1, 481, 8: Πάν ὀρειάρχας. Erykios ib. 2, 296, 5: Πανὸς ὀρειώτα. Cal-purn. 10, 17: montivagus Pan etc.

²² Unter den ῥωπήμα ποκνά sind zweifellos die Regionen der „Makien“ und „Phrygana“ zu verstehen; vgl. PHILIPPSON a. a. O. S. 532 u. 535.

ἄλλοτε μὲν βεΐθροισιν ἐφαλκόμενος μαλακοῖσιν,
 ἄλλοτε δ' αὖ πέτρῃσιν ἐν ἡλιβάτοισι διοικνεῖ,
 ἀκροτάτην κορυφὴν μηλόσκοπον (σκόπος?) εἰσαναβαίνων
 πολλάκι δ' ἀργινόμεντα διέδραμεν οὖρεα μακρὰ κ. τ. λ.

zu deutsch etwa:

„Der die schneeigen Höhen zu eigen
 Einstmals gewann und die Gipfel der Berge und felsigen Pfade.
 Hierhin ziehet der Gott und dorthin durch waldiges Dickicht,
 Und bald treibt er daher an den sanften Ufern der Ströme,
 Bald auch wandelt er hin auf steilem felsigem Abhang,
 Klimmt zu den Gipfeln empor, um seine Herde zu mustern,
 Oftmals eilt er dahin auf echneweise schimmernden Jochen u. s. w.“

Daher lässt Theokrit in der 1. Idylle (v. 123ff.) den Pan als richtigen Nomaden bald (im Sommer) auf dem kühlen Lykäon und Mänalon bald (im Winter) auf der warmen Insel Sizilien weilen und ihn in der 7. Idylle (v. 111ff.) die heisse Jahreszeit gern in den kühlen Gebirgen, die kalte dagegen im warmen Aethiopien zubringen (vgl. Verg. Ecl. 10, 65ff.). Es braucht hier kaum noch bemerkt zu werden, dass die bekannten, aber soviel ich weiss, noch nicht von diesem Gesichtspunkte aus erklärten Worte des Horaz (ca. 1, 17, 1ff.): 'Velox amoenum saepe Lucretilem | mutat Lycaeo Faunus et igneam | defendit aestatem capellis | usque meis pluviosque ventos' sich einfach aus dem Nomadisieren erklären, wozu der Gott ebenso wie der Hirt gezwungen ist, um seine Tiere vor der brennenden Sonnen- glut der heissen Niederungen, wie vor den kalten, feuchten Niederschlägen und Stürmen des Hochgebirges zu schützen. Bisweilen ziehen die Hirten auch an die Meeresküste, um ihre Herden in der Salzflut zu baden, was ihnen erwünschte Gelegenheit bietet, ihr Hirtengewerbe zeitweilig mit dem der Fischer zu vertauschen, indem sie z. B. die *σαργοί* genannten Fische mit ihren badenden Ziegen ködern und fangen, was Oppian (Hal. 4, 308ff.; vgl. Cyneg. 2, 433) in ergötzlicher Weise schildert. Besonders scheinen die Bewohner der so zahlreichen kleinen „Ziegen“- oder „Schafinseln“ des griechischen Meeres (man denke z. B. an die homerische Ziegeninsel

und an Inselnamen wie Αἰγιαλία, Αἶγυλα, Αἰγίλεια, Αἰγίλιψ, Αἰγίμορος, Capraria, Αἶγινα, Αἶγουσσα, Πολύαιγος, Πῆγεια, Μήλουσα, Μῆλος etc.)²³ auf dieses Doppelgewerbe als Hirten und Fischer angewiesen gewesen zu sein, wie sie es auch heutzutage noch sind. Es ist klar, dass auf dieser Vereinigung zweier an sich so verschiedener Gewerbe in einer Person, das auch Aristoteles (Polit. 1, 3, 5) anerkennt, Pan's Funktion als ἄκτιος (Pind. fr. 65 B., Theocr. 5, 14) und Gott der Fischerei (Opp. Hal. 3, 15ff.; mehr bei WELCKER, Götterl. 2, 662 und LOBECK zu Soph. Aj. 694) beruht. Hierzu kommt noch, dass manche Hirten ihren Aufenthalt an fischreichen Flüssen und Binnenseen sowie an der Meeresküste (MOMMSEN, Griechische Jahreszeiten I, S. 66, Theocr. 4, 24. 3, 26.; Verg. ecl. 3, 96) als willkommenen Anlass betrachtet haben, durch Fischfang²⁴ etwas Abwechslung in ihre sonst einförmige Lebensweise und Kost zu bringen, vor allem dann, wenn ihre Herden durch gewisse bei Schafen und Ziegen häufige Epidemien zusammengeschmolzen oder ganz vernichtet worden waren²⁵. Bei so naber Berührung des Hirten- und Fischerstandes kann es daher nicht Wunder nehmen, dass die Vorstellungen des Hirtenlebens auch auf das Meer übertragen und z. B. die Meereswellen als Ziegen oder Schafe oder Rosse oder Rinder des Meeres aufgefasst wurden²⁶, welche Anschauung bekanntlich seit Skopas

²³ Vgl. Strab. 639: Ἰκαρίαν τὴν νῆσον] λειπανδρόουσαν Σάμιοι νέμονται τὰ πολλὰ βοσκοκημάτων χάριν. Eine ähnliche Rolle spielte wohl für die Salaminier die kleine Insel Psyttaleia, wo nach Aesch. Pers. 447 und Paus. 1, 36, 2 Pan hoch verehrt wurde, natürlich von den dortigen Hirten, von deren Zuruf ψύττα, ψίττα, σίττα (Schol. zu Theocr. 4, 45 ἐπιφθεγμα βοουκολικόν. Hesych s. v. ψουτάζων u. σίττα) die Insel den Namen erhalten zu haben scheint.

²⁴ Als Fanggerät diente den Hirten hierbei wohl in erster Linie ihre Keule, die noch heutzutage in Afrika, Asien, Neu-Holland, auf den Südseeinseln und in Amerika zum Fangen und Töten der Fische gebraucht wird und nach Ausweis der Pfahlbautenfunde einst auch in Europa im Gebrauch war. Vgl. ED. KRAUSE im Globus 71 (1897) S. 266 f.

²⁵ Vgl. ROSCHER, Selene Anm. 645.

²⁶ ROSCHER a. a. O. Anm. 646.

in zahlreichen Bildwerken lebendigen Ausdruck gefunden hat. Ich erinnere an die schönen Gestalten von Seeböcken, Seewiddern, Seerosen und Seestieren, denen häufig Tritonen von durchaus paneskem Typus, z. B. mit Hörnern, Spitzohren u. s. w., zur Seite gesetzt werden, wie sie nicht selten, namentlich auf antiken Reliefs, erscheinen²⁷.

Ganz ähnlich wie Pan's Beziehung zum Fischfang ist auch sein Verhältnis zur Jagd oder seine Bedeutung als Schutzgott der Jäger zu erklären; denn die meisten Hirten sind zugleich auch Jäger, und wo sich ihnen irgend eine günstige Gelegenheit bietet, mit der Jagd beschäftigt²⁸. Zu diesem Nebenberufe veranlasst sie nicht bloss ihr ständiger Aufenthalt in den Bergen, wo die jagdbaren Tiere hausen, sondern auch die häufige Notwendigkeit, mit Waffen versehen zu sein, die sie schon wegen der vielen den Herden nachstellenden Raubtiere (Wölfe, Bären, Löwen) oder wegen der Räuber führen müssen. Ich berufe mich hierfür zunächst auf die klassischen Worte bei Varro de r. r. 2, 10: „itaque in saltibus licet videre iuventutem et eam fere armatam . . . Formae hominum legendae, ut sint firmae ac veloces [vgl. den Faunus (= Pan) velox b. Hor. c. 1, 17, 1. Ov. f. 2, 285], mobiles, expeditis membris: qui non solum pecus sequi possint sed etiam a bestiis ac praedonibus defendere“, sodann auf die zahlreichen homerischen Gleichnisse, in denen geschildert wird, wie die Hirten Wölfe (II 352), Löwen (M 299 ff., E 136 ff., 554 ff., Π 752 ff., P 109 ff., Σ 161. 579 ff., K 485, Ω 41), Räuber, Diebe u. s. w. (Γ 11, ξ 528 ff., Theocr. id. 1, 71 ff. 115, Long. p. 280, 9 Teubn. Colum. 7, 3 etc.) abwehren müssen. Die

²⁷ ROSCHER a. a. O. Anm. 647.

²⁸ Daher antwortet Seilen bei Eurip. Kykl. 130 dem Odysseus, der den Kyklopen nicht in seiner Hirtenhöhle antrifft und sich nach seinem augenblicklichen Aufenthalt erkundigt: φροῦδος πρὸς Αἴτην θῆρας ἰχθυόων κούτων. Vgl. ebenda 247 ff. Vgl. ferner Theocr. 5, 106. Verg. ecl. 2, 29. 3, 12. 75. 7, 29. 10, 56. Geo. 3, 404 ff. Colum. 7, 12. Liv. 1, 4. 8.

Hauptwaffen solcher Hirten sind Lanzen, sowie Bogen und Pfeile und Netze. Daher führt nach der Odyssee (ν 225) die in Gestalt eines jugendlichen Hirten (ἀνδρὶ δέμας ἐικωῖα νέφ, ἐπιβώτορι μῆλων ν. 222) erscheinende Athene eine Lanze (ἄκων), und der göttliche Sauhirt rüstet sich, als er die Nacht bei den Schweinen zubringen will, nicht bloss mit einem Speere, sondern auch mit einem Schwerte aus (ξ 528 ff.)²⁹. Wo keine reissenden Tiere zu fürchten waren und es nur darauf ankam, Hasen zu fangen und zu erlegen, da genügte eine einfache Wurfkeule (λαγωβόλον, pedum), die sich auch als Hirtenstab verwenden liess. Solche Hasenjagden waren bekanntlich ein äusserst beliebter Gegenstand der ältesten griechischen Kunst (LÖSCHKE, Arch. Z. 39, S. 33 f.)³⁰. Ferner kommt hier in betracht das stete Zusammenleben der Hirten mit ihren Hunden, die sich leicht auch als Jagdhunde benützen lassen, wie denn überhaupt der Uebergang vom Hirten- zum Jägerleben und vom Hirtenhunde zum Jagdhunde ein leichter und häufiger war (vgl. z. B. Dio Chrys. 7 p. 226 f. R. Theocr. id. 5, 106 f., Verg. ecl. 10, 55 f., Geo. 3, 406 ff.). Als Jäger begegnet uns übrigens Pan bereits im homerischen Hymnus V. 12 f.:

πολλάκι δ' ἀργινόντα διέδραμεν οὐρεα μακρά,
 πολλάκι δ' ἐν κνημοῖσι διήλασε θήρας ἐναίρων
 ὄξεα δερκόμενος . . .

auch trägt er nach ν. 23 f. das Fell eines Luchses (Call. h. in Dian. 89) auf den Schultern, den er offenbar auf der Jagd selbst erlegt hat. Eine ganze Anzahl von Bildwerken, namentlich schöne arkadische und messanische Münzen, stellen den Gott als jugendlichen, bis auf die Hörnchen über der Stirn rein

²⁹ Vgl. auch hocharchaische Vasenbilder, wie z. B. Arch. Z. 41 Taf. 10 (vgl. Sp. 159 f.). Hier führen die mit Löwen kämpfenden Hirten Lanzen und Bogen. Nach Verg. ecl. 3, 12 führt Daphnis Bogen und Pfeile. Vgl. übrigens auch I Sam. 17 4 ff.

³⁰ Nach PHILIPPSON, Pelop. ist noch heutzutage der Hase das beliebteste und häufigste Wild in der Peloponnes.

menschlich gebildeten Jäger-Hirten dar, bald sitzend bald stehend und einen oder mehrere Speere oder ein Lagobolon (Pedum) haltend; auf den Münzen von Messana richtet sich ein erjagter und gezähmter Hase auf den Hinterfüßen an ihm empor, während er auf denen von Pandosia, auf einem Felsen sitzend, in der Rechten zwei Lanzen hält und neben sich seinen Hund hat. Auf diese Weise wird Pan auch zum idealen Züchter aller möglichen Arten von Jagdhunden, als welcher er z. B. bei Kallimachos im Hymnus auf die Artemis auftritt, wo erzählt wird, wie die jugendliche Jagdgöttin Artemis sich zum Pan nach Arkadien begiebt, um sich von ihm eine Anzahl von Jagdhunden schenken zu lassen (vgl. Nonn. 16, 186 f.). Eine Reihe von Epigrammen der Anthologie bezieht sich auf Pan als Gott der Jagd und knüpft an die uralte Jägersitte an, dem Jagdgott das Jagdgerät oder einen Teil der Jagdbeute, z. B. das Fell des erlegten Tiers, zu weihen. Die auf die Jagd bezüglichen Kultnamen des Pan sind ἀγρεύς oder ἀγρευτής (Archias A. P. 6, 180, Hesych. Et. M. 54, 29), θηρευτής (Zosim. A. P. 6, 183), εὔθηρος (Zosim. A. P. 6, 185), wohl auch σκοπύτης (Archias A. P. 6, 16, Antip. Sid. ib. 6, 109) und ὀλησκόπος (Philipp. A. P. 6, 107), weil der Jäger, wenn er ein Wild erjagen will, von einer weite Umsicht gewährenden σκοπιά aus (Eryc. Cyz. A. P. 9, 824) scharf auslugen muss, um ein solches zu erspähen und dann zu beschleichen. Zur Jagd (θήρα) im antiken Sinne gehört bekanntlich auch die Vogelstellerei, die Bienenjägerei (Il. M. 170, MAGERSTEDT, Bilder aus der röm. Landwirtschaft 6, 102 ff.) und der Fischfang (Aristot. Polit. 1, 3, 4, Hesiodi et Hom. cert. p. 326, 5 ff. Göttl., wo die Fischer von Ios ἄνδρες ἀπ' Ἀρκαδίας θηρήτορες genannt werden): daher Pan schon als Jagdgott auch zum göttlichen Beschützer und Förderer dieser Berufe werden musste (Pan als Vogelsteller: WIESELER, Nachr. v. d. kgl. Ges. d. Wiss. zu Gött. 1892, S. 529 f.). Natürlich tritt Pan auch bisweilen, ebenso wie die übrigen Jagdgötter, als Ernährer und Beschützer des jagd-

baren Wildes auf; vgl. z. B. das herrliche Gleichnis bei Aeschylos Agam. 55 ff., Ael. n. a. 11, 6 und das Epitheton *θηρονόμος* bei Kastorion (b. Ath. 455^A)³¹. Eine dem Pan durchaus ähnliche Personifikation des ältesten Hirten- und Jägerlebens ist übrigens der in Thessalien, Euböa (Opp. C. 4, 265 ff.), Keos und Arkadien heimische Aristaios, der ebenso wie Pan als göttliches Ideal eines Hirten, Jägers und Imkers auftritt und ausserdem auch als Erfinder (Opp. C. 4, 268 ff.) der Olivenkultur und der Wollindustrie verehrt wurde. Eine deutliche Beziehung zu letzterer besitzt auch Pan nach Schol. und Eustath. z. II. Ψ 762 (vgl. Serv. z. Verg. Geo. 1, 16 f. Schol. Bern. ad Georg. 3, 391 p. 946/7 HAGEN), wo er als *εὐρετής ὕφρασμάτων* gefasst wird, offenbar deshalb, weil das Erzeugen und Verarbeiten der Wolle in ältester Zeit Sache der Hirten oder ihrer Frauen war (MAGERSTEDT a. a. O. 2, 91, 181 f.).

Ueberall lässt sich ferner beobachten, dass die Hirten und Jäger, deren göttliches Ideal und Prototyp Pan ist, eine hervorragende Neigung und Fähigkeit zum Soldatenberufe besitzen, was namentlich Xenophon in klassischer Weise von den Jägern entwickelt, indem er (Cyneg. 1, 18) bemerkt: *ἐκ τούτων . . . γίγονται τὰ εἰς τὸν πόλεμον ἀγαθοί*. ib. 12, 1: *τὰ δὲ πρὸς τὸν πόλεμον μάλιστα παιδεύει [τὰ κυνηγέσια]. πρῶτον μὲν τὰ ὄπλα ὅταν ἔχοντες πορεύονται ὁδοῦς χαλεπὰς, οὐκ ἀπεροῦσιν ἀνέξονται γὰρ τοὺς πόνους διὰ τὸ εἰδίσθαι μετὰ τούτων αἰρεῖν τὰ θηρία* ἔπειτα *ἐνθάδεσθαι τε σκληρῶς δυνατοὶ ἔσονται καὶ φύλακες εἶναι ἀγαθοὶ τοῦ ἐπιταττομένου u. s. w.*; ib. 8: *ἐκ τῶν τοιοῦτων οὖν στρατιωτῶν τε ἀγαθοὶ καὶ στρατηγοὶ γίγονται*. (Vgl. auch Cyrop. 8, 1, 34 ff., Plat.

³¹ Vgl. auch hy. Hom. in Pan. 15 *οἶος ἄγρης ἐξανίων*. Theocr. 1, 16 *Πάν] ἄρ' ἄγρης | τάνικα κεκμηκῶς ἀμπαύεται* (vgl. Calpurn. 10, 3 ff.). Arr. cyneg. 35, 3: *τοὺς ἐπὶ θήρᾳ ἐσπουδακότης οὐ χρὴ ἀμειλεῖν . . . Πανὸς οὐδὲ Νομφῶν . . . οὐδὲ ὅσοι ἄλλοι ἦρται θεοί*. Philostr. im. p. 416: *κατὰ μεσημβρίαν . . . λέγεται καθεῦθεν ὁ Πάν ἐκλελοιπῶς τὴν θήρην*. Paus. 8, 42, 3: *τὴν δὲ Πάνα ἐπιέναι μὲν τὴν Ἀρκαδίαν καὶ ἄλλοτε αὐτὸν ἐν ἄλλῃ θηρῆσει τῶν ὄρων*. Schol. z. Theocr. 7, 106 *οἱ Ἀρκάδες εἰς θήρην ἐξιόντες εἰ μὲν εὐθηρίας ἔτυχον ἐτίμων τὸν Πάνα*.

leg. 823 f., Dio Chrys. or. VII p. 238 R.). Soeben haben wir gesehen, dass die Begriffe Jäger und Hirte im klassischen Altertum so ziemlich zusammenfallen, daher das, was Xenophon vom Jäger sagt, ebenso gut auf den Hirten sich beziehen kann. Ausdrücklich aber bemerkt Aristoteles (Polit. 6, 2, 7) von den Hirten: καὶ τὰ πρὸς τὰς πολεμικὰς πράξεις μάλιστα οὔτοι γεγυμνασμένοι τὰς ἕξεις καὶ χρήσιμοι τὰ σώματα καὶ δυνάμενοι θυραυλεῖν. (Vgl. Plut. Crass. 9.) In der That haben von jeher alle Hirten- und Jägerstämme im Rufe der Tapferkeit und kriegerischen Tüchtigkeit gestanden — man denke an die Buren in Südafrika — in Hellas gilt das besonders von den eifrigsten Pansverehrern, den Arkadern, die sich gerade so wie die ebenfalls dem Hirtenleben und der Jagd huldigenden Schweizer als stets kriegslustige und kriegstüchtige Söldner einen grossen Namen gemacht haben (vgl. W. VISCHER, Erinnerungen und Eindrücke aus Griechenland 340 f., Herod. 8, 26. Ephor. b. Strab. 221: τοὺς δὲ Πελασγούς . . τὸ ἀνέκαθεν Ἀρκάδας ὄντας ἐλέσθαι στρατιωτικὸν βίον, εἰς δὲ τὴν αὐτὴν ἀγωγὴν προτρέποντας πολλοὺς ἅπασι τοῦ ὀνόματος μεταδοῦναι καὶ πολλὴν ἐπιφάνειαν κτήσασθαι. Apostol. 3, 73 etc.). In diesen Zusammenhang gehört u. a. die Thatsache, dass verhältnismässig so viele militärische Ausdrücke dem Hirtenleben entlehnt sind, z. B. πομπῆς λαῶν = Heerführer, κέρασ, cornu, miles gregarius, κόνηρος (= eigentl. Hürde), σταθμός (= Nachtquartier, eigentl. = stabulum), στρατός eigentl. = Herde (WINDISCH, Indogerm. Forsch. 3, 80f.) u. s. w. Ferner denke man an die vielen schönen Gleichnisse der Ilias, welche gewisse kriegerische Aktionen mit den entsprechenden Thätigkeiten des Hirten oder Jägers vergleichen (z. B. B 459 ff., 474 ff. 480 ff., I' 10 ff., P 725 ff., M 41 ff. u. s. w., Plat. Politic. 267 E, 268 A B, Aesch. Pers. 75, 241; DIELS im Hermes 1896, S. 355). Bei dieser nahen Verwandtschaft der drei Begriffe Hirt, Jäger und Krieger ist es also leicht begreiflich, dass der Gott der Hirten und Jäger auch zu einem Gotte

des Krieges, d. h. der herdenartig unter ihren Führern, den ποιμένες λαῶν, von Ort zu Ort ziehenden Kriegerscharen werden musste, namentlich seitdem die arkadischen Jäger-Hirten massenhaft als Söldner in fremde Kriegsdienste zu treten angefangen hatten. So erscheint Pan mehrfach auf Münzen, insbesondere auf solchen von Heraia in Arkadien, ganz wie ein kriegerischer Hirte oder Jäger mit einem Speer ausgerüstet (s. ob. S. 64), ja ein kleiner vierseitiger Altar aus Ephesos zeigt ihn sogar mit Helm, Panzer und Schild ausgestattet (Arch. Ztg. 31, 112); ferner finden wir einen Πάν στρατιώτης auf Lesbos (Longos P. 4, 39; vgl. 2, 25), womit sich der Pan nemorum bellique potens b. Val. Flaccus (3, 48) vergleichen lässt; nach einem Epigramm des Leonidas v. Tarent (BRUNCK, Anal. 1, 228, 31) bringt der Jäger Therimachos dem Pan Weihgeschenke dar, ἵνα χεῖρα κατιθῶναι τοξότων ἐν πολέμῳ; endlich war Pan nach Polyæn (Strat. 1, 2; vgl. Luc. Bacch. 1 ff., Anon. de incredib. 11 p. 323 WESTERMANN, Diod. 1, 18, Euseb. pr. ev. 2, 1, 6 und die Bildwerke b. MÜLLER-WIESELER II 444f., HELBIG, Führer 797, Arch. Z. 3, 84f.) der στρατηγὸς Διονύσου und als solcher Erfinder der τάξις, der φάλαγγίς, der Scheidung des Heeres in ein δεξιὸν und λαίον κέρασ, des Schlachtrufs, der wie ein lauter, plötzlich ertönender und das Echo in den Bergen weckender Hirten- oder Jägerruf erschallt (vgl. Od. x 82 und die Scholien z. d. St., Eur. Or. 284), sowie Erreger des für ganze Heere oftmals verderblich gewordenen panischen Schreckens (πάνειον, πανικόν), der ganz allgemein auf Pan zurückgeführt wurde und zweifellos ursprünglich weiter nichts als eine im Hirtenleben häufige Erfahrung bedeutet.

Es ist nämlich eine anerkannte Thatsache, dass selbst vollkommen zahme Herdentiere, namentlich Schafe und Ziegen³², sehr oft ganz plötzlich aus irgend einem höchst unbedeutenden Anlass, z. B. einem ungewohnten Geräusch, in der Regel aber

³² BREHM, Tierleben² III S. 329 u. 339.

ohne irgend einen merkbaren Grund, vor allem in der Nacht, in heftigste Unruhe und Schrecken geraten und dann völlig besinnungslos wie besessen oder wahnsinnig nach einem Punkte, selbst wenn derselbe höchst gefährlich für sie ist, z. B. auf einen Abgrund oder auf ein tiefes Wasser, zustürzen und so insgesamt oder teilweise schmachvoll zu Grunde gehen (Cornut. nat. d. 27, Val. Fl. 3, 56 f., Schol. Eur. Rhes. 36, Theocr. 5, 14 und Schol. Theophyl. epist. 77, Ev. Marci 5, 13; mehr bei ROSCHER, Selene und Verw. Anm. 655). Das ist der sog. panische Schrecken, dessen wesentlichste Merkmale, wie schon die Alten hervorheben, das plötzliche unberechenbare Eintreten und die aller Vernunft spottende Kopflosigkeit bilden, die eine Menge von Individuen auf einmal ergreift, daher er öfters auch als *μανία* oder *οἰστρος* bezeichnet wird. Selbstverständlich schrieben die griechischen Hirten, um den in der That dämonischen Charakter dieser, wie gesagt, im Hirtenleben häufigen Erscheinung einigermaßen begreiflich zu machen und zu erklären, dieselbe wie alle gleichartigen Thatsachen dem verderblichen dämonischen Wirken eines Gottes, und zwar des Pan als Herden- und Hirtengottes, zu und hüteten sich gar sehr, den Zorn (*κότος*, *μῆνις*) des Pan zu erregen (Theocr. 1, 16, Phot. und Hesych. s. v. Πανὸς ἀκοπῆς (schr. *κότος*), Orph. hy. 11, 12 u. 23, Hesych. *πανίῳ δαίμονι*, Long. P. 2, 26, 3, 23, Hippocr. epist. 19 etc.), damit er ihre Herden mit dem verderblichen Wahnsinn verschone. Auch auf Grund dieser Thatsache ist Pan zu einem kriegerischen Gott geworden, weil er nicht selten auch ganzen Menschenmassen, namentlich Kriegsheeren, den panischen Schrecken sendet, der ja oft in der antiken Kriegsgeschichte, z. B. bei Marathon und Delphi (Herod. 6, 105, Aesch. Pers. 457 ff., Theocr. Syr. 9 und Schol. Paus. 10, 23, 7 ff., Kaibel, epigr. 781, 10), eine entscheidende Rolle gespielt hat. Dass in der That die Idee des panischen Schreckens lediglich den Erfahrungen und Beobachtungen des Hirtenlebens entsprungen ist, folgt übrigens auch

aus der ausdrücklichen Bemerkung des Kriegsschriftstellers Aeneas (Poliorc. 27), dass der Ausdruck πάνεια ein ὄνομα Πελοποννήσιον καὶ μάλιστα Ἀρκαδικόν sei, denn die Peloponnes und Arkadien galten ja von jeher als der eigentliche Sitz und die Heimat des Pankultes, wie schon aus der Benennung Πανία = Pansland deutlich hervorgeht (Steph. Byz. s. v. Ἀρκάς, Hesych. s. v. Πανία). Im Hinblick auf den durch ihn verursachten Schrecken ist schliesslich der Kopf oder die Maske des Pan zu einem wirksamen ἀποτρόπαιον oder φυλακτήριον geworden (vgl. STEPHANI, C. R. 1866, S. 70 ff. und 76, CONZE, Jahrb. d. Arch. Inst. 5 S. 137), und zwar erscheint er dann entweder als der zornige, furchtbare Gott, der durch seinen Groll (κότος, μῆγος) den panischen Schrecken erregt, oder wie der italische Pallor und Pavor (vgl. Liv. 10, 28, wo lymphaticus pavor im Sinne von πανικόν steht; BABELON, Monn. de la rép. I S. 550 ff.) als Typus von Furcht und Entsetzen mit aufgerissenen Augen und zu Berge stehenden Haaren (vgl. die schönen Münzen von Pantikapaion und BAUMEISTER, Denkmäler, Fig. 1342 Mitte), wobei der mehrfach (z. B. von Plut. de Is. et Os. 14, Nonn. D. 32, 276 ff. und Sidon. ca. 7, 83: Pan pavidus) ausgesprochene Gedanke zu Grunde liegen mag, dass Pan selbst zuerst vom panischen Schrecken befallen worden sei. —

Eine Lebensfrage für den Hirten und seine Herden ist es, ob in der Nähe der Weidetriften gesundes Trinkwasser vorhanden ist, wie es namentlich die Quellen zu bieten pflegen. Im Winter wird das Vieh in der Regel nur einmal, im Sommer dagegen regelmässig zweimal getränkt, d. h. um die vierte Tagesstunde, kurz vor Beginn der Mittagshitze, und ebenso nach derselben (Verg. G. 3, 327 ff., Colum. de r. r. 7, 3 p. 295 ed. Bipont.). Da solche Quellen in der von den arkadischen Hirten im Sommer aufgesuchten Gebirgsregion, den heutzutage ξηροβόνια = Trockenberge genannten ziemlich wasserlosen Schaf- und Ziegentriften (PHILIPPSON, Peloponn.

S. 523f., 535f.), verhältnismässig selten sind, so bilden sie, namentlich während der heissen Tagesstunden und am Abend, einen heissersehnten Ruhepunkt für die sonst rastlos wandernden Hirten und Herden, und zwar um so mehr, als in der Regel an solchen Quellen und nur hier jene gewaltigen schatten spendenden Bäume, vor allem Platanen und Pappeln, wachsen, die, den Oasen in der Wüste vergleichbar, dem Vieh und den Menschen gegen Mittag ein hochwillkommenes schattiges Schutzdach gegen die brennenden Sonnenstrahlen gewähren (PHILIPPSON S. 536 f.). Die antike Poesie ist reich an anmutigen Schilderungen solcher bäumebeschatteter Quellen, die den einsamen Hirten, Jäger und Wanderer zur Erquickung durch Trank und Kühle einladen — ich erinnere an die reizende Schilderung des Wohnsitzes der Kalypso in der Odyssee (5, 63ff.), an das 5. Idyll des Moschos, an mehrere Epigramme der Anthologie, das 18. anakreontische Liedchen und an das horazische *O fons Bandusiae* etc., — niemals aber ist die Sehnsucht des verschmachtenden Hirten nach dem Labsal der Quelle und der Dank für die Gewährung derselben einfacher und deutlicher ausgesprochen worden als in folgendem Epigramm der Anyte von Tegea (BRUNCK I S. 197, 3).

Φριξοκόμα τόδε Πανὶ καὶ ἀδλιάσιν θέτο Νύμφαις
 δῶρον ὑπὸ σκοπιᾶς Θεύδοτος οἰονόμος,
 οὔνεχ' ὑπ' ἀζαλέου θέρεος μέγα κεκημηῶτα
 παῦσαν, ὀρέξασαι χερσὶ μελιχρὸν ὕδωρ.

An solchen reizenden kühlen Plätzen pflegt auch Pan, genau so wie ein wirklicher Hirte oder Jäger, wenn er einsam von der Jagd oder Weide am Mittag oder Abend heimgekehrt ist, mit den Quellnymphen zu musizieren und zu tanzen, wie es uns u. a. der schöne homerische Hymnus mit den Worten schildert:

- v. 14: . . . τότε δ' ἔσπερος ἔκλαγεν, οἶος
 ἄγρης ἑξανίων, δονάκων ὑπο μοῦσαν ἀθύρων
 ἦθμον . . .
- v. 19: σὺν δὲ σφιν τότε Νύμφαι ὀρεστιάδες λιγύμολοι:
 φοιτῶσαι πυκνὰ ποσσὶν ἐπὶ κρήνῃ μελανύδρῳ
 μέλπονται· κορυφῆν δὲ περιστένει οὔρεος ἡχώ . . .

Zu dieser Schilderung des mit den Nymphen musizierenden und tanzenden Gottes, die auch in mehreren hübschen Epigrammen der Anthologie (z. B. des Alkaios v. Messene, Anth. Plan. 4, 226, ib. 1, 12. 1, 13, BRUNCK, Anal. 1, 171, 14 [Plato], Plato leg. 815^c, Culex 114 ff.) ausgesprochen ist, liefert uns die schönste Illustration eine lange Reihe von Weihreliefs, die sich an solchen Quellen gefunden haben und den Pan und die Nymphen tanzend und musizierend darstellen. Es ist klar, dass die Vorstellung musizierender und tanzender Nymphen aus den rhythmischen mit regelmässigem Tönen verbundenen Bewegungen, d. i. dem Tanze des quellenden und fliessenden Wassers³³, vielleicht auch aus dem „Tanze“ des aus Quellen, Flüssen und Seen bisweilen emporsteigenden Nebels³⁴, in den sich die Quellnymphe „hüllte“ (νόμψη ist etymologisch verwandt mit nebula, nimbus von Wurzel nabh = umnebeln, verhüllen), hervorgegangen ist, während die Idee des tanzenden Pan unzweifelhaft aus der Beobachtung der Tänze³⁵ erwachsen ist, welche die Hirten und Hirtinnen, namentlich am Abend, in der Nähe der Quellen unter schattigen Bäumen aufzuführen pflegten (vgl. z. B. Long. Past. p. 280, 3. 281, 27. 325, 22 ff. ed. Teubn., Hesych. s. v. βουκολιασμός, Athen. p. 618 f., Lucian de salt. 79). Ich brauche kaum darauf aufmerksam zu machen, dass die besonders in zahlreichen Bildwerken ausgesprochene Liebe Pan's zu den Nymphen sich einfach aus der Vorliebe der Hirten für schattige kühle Quellen erklärt, die um so

³³ Dieselbe Vorstellung „tanzender“ Quellen, tanzender Wogen u. s. w. findet sich im Deutschen (vgl. GRIMM's Wörterb. unter tanzen).

³⁴ Zum „Tanze“ des Nebels vgl. GRIMM's Wörterb. unter „Nebeltanz“ (HEINE, Buch der Lieder 1851, 141) und „Elbentanz“. LAISTNER, Nebelsagen S. 144 f., 300 f.

³⁵ Hinsichtlich der verwandten, noch heute in Hellas, fortlebenden Vorstellungen vom Tanze der Nereiden, denen die „Teufel“ [= Pane] dazu aufspielen, vgl. B. SCHMIDT, Volksleb. d. Neugr. I S. 110f., wo auch der weitverbreitete Glaube erwähnt wird, dass die Nereiden gern um musizierende Hirten sich sammeln und den fröhlichen Reigen beginnen; vgl. Anton. Lib. 22.

grösser war, je seltener ihnen in der brennenden Felsenwüste des arkadischen Hochlandes ein solches Labsal zu teil wurde.

Aber nicht bloss die Nymphen der Quellen, sondern auch die der schattenspendenden Bäume stehen in naher Beziehung zu Pan, weil sie ebenso wie die kühlen Felsenhöhlen³⁶ für die Hirten und ihre Herden in der heissen Sommerglut des Südens einen hochwillkommenen, ja oft unbedingt notwendigen Zufluchtsort bilden, mögen sie nun, wie z. B. die Platanen, Pappeln und der Keuschbaum, an Quellen und Wasserläufen oder, wie Pinien und Eichen, vereinzelt auch an trockenen Stellen mitten in der schattenlosen Wildnis wachsen. Von diesen Bäumen bemerkt ein ausgezeichnete Kenner des heutigen Arkadiens (PHILIPSON, Peloponn. S. 536f.): „In den Gebieten der Makien, Phrygana und Matten, welche im allgemeinen baumlos sind, heben sich weithin sichtbar die Stellen hervor, welche von fliessendem Wasser benetzt sind. Jeder dauernd oder während des grössten Theils des Jahres fliessende Bachlauf ist begleitet von einer Zone von Bäumen und Sträuchern in der Art der Galleriewälder. Im Gegensatz zu der übrigen Landschaft versammeln sich hier eine ganze Anzahl sommergrüner Bäume und Sträucher, die mit ihrem frischen Grün dem Wanderer [Hirten und Jäger] schon von weitem erquickendes Wasser und kühlen Schatten verheissen. Vor allem sind hier zu nennen die Platane³⁷ und die Pappel³⁸;

³⁶ Die Beziehungen der Hirten und des Pan zu Felsengrotten und -höhlen, in denen häufig auch Quellen sprudeln und demnach Quellennymphen (als ἀντριάδες) wohnen, habe ich behandelt in Selene und Verw. S. 150f.

³⁷ Vgl. z. B. Erykios b. BRUNCK, Anal. 2, 298, 14 v. 1; MELEAGER ib. 1, 32, 111; 3, 204, 260; Calpurn. ecl. 4, 2 sub hac platano, quam garrulus adstrepit humor . . . sedes. id. 8, 72; Theocr. 25, 20, wonach die αβλις der Rinder des Angeias sich dort befindet, ἔθι πλατάνιστοι ἐπηγεταὶ πεφύρασι. Mehr bei BÖTTICHER, Baumkultus S. 125f., und namentlich bei HEHN, Kulturpflanzen etc.² S. 248ff., FRAAS, Synopsis plant. flor. class. S. 242f.

³⁸ Theocr. 7, 135 πολλὰ δ' ἄμιν ὑπερθε κατὰ κρατὸς δονέοντο | αἴγριαι

dazu gesellen sich der Keuschbaum (*Vitex agnus cast. L.*) und auch manche immergrünen Büsche. Die Stelle, wo eine Quelle entspringt, wird fast jedesmal durch eine mächtige Platane, den beliebtesten Schattenbaum der Orientalen, überwölbt (vgl. Plat. Phaed. 230 B). — Ausserdem findet man hie und da in der waldlosen Gegend in sehr weiten, oft meilenweiten Abständen, vereinzelte Bäume zerstreut, welche nicht an fließendes Wasser gebunden sind. Sie dienen in der Mittagszeit gewöhnlich den Herden als Sammelpunkt, da sie einen wenn auch geringfügigen Schatten geben. Diese einzelstehenden Bäume sind entweder immergrüne Eichen³⁹ (*Quercus ilex L.*), Pinien⁴⁰ oder vor allem wilde Oelbäume⁴¹ und wilde Birnbäume (*Pyrus salicifolia M. B. var.*⁴²).⁴

πετέλει τε τὸ δ' ἐγγύθεν ἱερὸν ὕδωρ | Νομφᾶν ἐξ ἀντροιο κατειβόμενον κελάρυζε.
Vgl. ib. v. 8. Odys. 17, 208ff. Nach Cato r. r. 30 fressen die Rinder fromdem ulmeam, populneam, querneam . . . Ovibus fromdem viridem usquedum habebis, praebeto. Ueberhaupt wurde das Laub von Bäumen, z. B. von Eichen (*ilices*), Ulmen, Eschen, Erdbeerbäumen u. s. w., zur Fütterung des Viehs benutzt, vgl. Cato r. r. 54. Pallad. 12, 13. Colum. 7, 3 p. 294 ed. Bip. MAGERSTEDT 1, 163f., 165. Calpurn. 5, 98 und WERNSDORF z. d. St. Long. ed. Teubn. p. 254, 8. 273, 12. 283. FRAAS a. a. O. S. 222f.

³⁹ Theocr. 1, 22: ἄπερ ὁ θῶκος | τήνος ὁ ποιμενικός καὶ τὰ δρύες. ib. v. 106. 5, 102, 7, 74. 5, 61. 7, 88 τὸ δ' ὑπὸ δρυσὶν ἢ ὑπὸ πεύκαις | ἀδὸ μολισδόμενος κατεκέκλισο. 8, 46. Mosch. 3, 20: οὐκ ἔτ' ἐρημαίησιν ὑπὸ δρυσὶν ἦμενος ἔδει. Erykios bei BRUNCK, Anal. 2, 298, 14 v. 4. Verg. ecl. 1, 1 (*fagus*). 7, 1 (*ilex*). Geo. 3, 331ff. (*quercus* u. *ilex*). Long. p. 265, 12 Teubn. (*φηγῶι*). Calpurn. 5, 59 (*aesculus*). 2, 12 (*ilex*). Cato r. r. 53. Calpurn. 8, 31: ulmos *fagosve* petamus. FRAAS a. a. O. S. 251ff.

⁴⁰ Theocr. 1, 1 (*πίτυς*). 5, 48f. 3, 38 ποτὶ τὰν πίτυν ὦδ' ἀποκλινθεῖς. 5, 48. Myrinos bei BRUNCK, Anal. 2, 107, 3: μῆλα νομεύων . . . ἐνδῖος οἰνοπότης σκιερὰν ὑπὸ τῆν πίτυν εὔδει. Vgl. HEHN a. a. O. S. 255ff. NEUMANN-PARTSCH, Phys. Geogr. v. Gr. S. 367. Long. 1, 27. Alciphr. ep. 3, 12.

⁴¹ Theocr. 5, 31 ἄδιον ἄσῃ | τειδ' ὑπὸ τὰν κότινον . . . καθίξας und FRITZSCHE z. d. St.; ib. v. 100. Mehr bei MAGERSTEDT, Bilder a. d. röm. Landwirtschaft 4, 238f.

⁴² Der wilde Birnbaum war schon im Altertum in Arkadien besonders häufig (HEHN a. a. O. S. 537), daher die Sage ging, die ältesten

Wie heute, war es natürlich schon im urältesten Altertum, daher z. B. Varro de r. r. 2, 2 p. 167 Bip. bemerkt: „circiter meridianos aestus, dum defervescent, [pastores] sub umbriferas rupes et arbores patulas subiciunt [greges], quoad, refrigerato aëre vespertino, rursus pascant ad solis occasum“⁴³. Im 3. Buche der Georgica v. 331 rät Vergil dem Hirten:

Aestibus at mediis umbrosam exquirere vallem,
Sicubi magna Jovis antiquo robore quercus³⁹
Ingentis tendat ramos, aut sicubi nigrum
Ilicibus³⁹ crebris sacra nemus accubet umbra;
Tum tenuis dare rursus aquas et pascere rursus
Solis ad occasum . . .

Natürlich werden alle in diesem Zusammenhange von PHILIPPSON genannten Bäume auch von den griechisch-römischen Bukolikern und Epigrammatikern als in naher Beziehung zum Hirtenleben stehend häufig erwähnt, ausserdem aber noch *Arbutus*⁴⁴, *ulmus* (πτελέα)⁴⁵, *salices* (ιτέα)⁴⁶ und Cypressen⁴⁷.

Arkader und Peloponnesier hätten sich von Eicheln und wilden Birnen (βρομαλίδες und ἄκυλοι nennt nebeneinander Theocr. 5, 94; vgl. Ath. 650^d. Lucr. 5, 962) ernährt. Nach Hermonax b. Schol. z. Nik. Ther. 512 war ἀχράς die Bezeichnung für die ἀγρία ἄπιος (wilde Birne), von welcher die Peloponnes Ἰπία (Birnenland) heissen sollte (Istros b. Ath. 14, 650^b etc. Plut. Q. Gr. 51. Steph. Byz. s. v. Ἰπία). NEUMANN-PARTSCH, Phys. Geogr. v. Griechenl. S. 430, 1. Unter den μήλα, welche die Hirten in ihrer πήρα sammeln (Theocr. epigr. 2, 4) und als Liebesgeschenke verwerten (Theocr. id. 2, 120 u. FRITZSCHE z. d. St. ib. 3, 10. Verg. ecl. 3, 70ff. etc.), sind in erster Linie wohl die Wildbirnen zu verstehen, weniger Wildäpfel, da der Apfelbaum in Hellas eine viel geringere Rolle spielt als der Birnbaum (NEUMANN-PARTSCH a. a. O. S. 430f.). Vgl. Hesych s. v. μήλα . . . καὶ παντός δένδρου καρπός und s. v. μήλον· πᾶς καρπός.

⁴³ Vgl. ferner Theocr. 5, 32. 1, 116f. Varro r. r. 2, 3 p. 174 ed. Bip. Pastum exigunt aestate mane et antequam aestus incipiat subigunt in umbrosam locum, maxime ubi aqua sit. Colum. 7, 3. Pallad. 12, 13. Calpurn. 5, 2.

⁴⁴ Theocr. 5, 129 und FRITZSCHE z. d. St.; ib. 9, 11. Hor. ca. 1, 1, 19. Verg. ecl. 7, 46. 3, 82. Geo. 3, 300f. Pallad. 12, 13.

⁴⁵ Theocr. 1, 21 und FRITZSCHE z. d. St. Verg. ecl. 5, 3. Theocr. 7, 8. 136ff. 27, 12. Nemes. 1, 30. Calpurn. 8, 31. 3, 14. 2, 5.

⁴⁶ Calpurn. 3, 14. Verg. ecl. 1, 55.

⁴⁷ Theocr. 11, 45f. 27, 44f. 22, 41.

Es ist demnach leicht begreiflich, dass fast alle diese Bäume dem Hirtengotte geheiligt waren, insbesondere die Eiche, die Platane, die Weide, die Ulme⁴⁸ und vor allem die Pinie⁴⁹. So trägt Pan ganz gewöhnlich einen Pinienkranz⁵⁰ wie die Hirten selbst (Long. 1, 24. 27; Calpurn. ecl. 2, 29); seine Bildsäulen oder Altäre wurden mit Vorliebe unter Pinien oder Eichen aufgestellt⁵¹; Jäger und Hirten hängen ihre Weihgeschenke dem Pan zu Ehren an einer Platane auf⁵²; auch glaubte man, dass Pan im Schatten von Ulmen wie ein müder Hirte auszuruhen pflege⁵³ u. s. w. Aus der Vorliebe der Hirten und des Pan für die Pinie, deren Früchte bekanntlich eine beliebte Leckerei bildeten, ist die sinnige Fabel von der Liebe des Pan zur Pitys entstanden, der wir so häufig bei späteren Schriftstellern begegnen.

⁴⁸ Thall. Miles. bei BRUNCK, Anal. 2, 164, 3: αἱ πελέαι τῷ Πανὶ καὶ αἱ τανομήκεες αὐταὶ ἰτέαι ἢ θ' ἱερὰ κάμφιλαφῆς πλάτανος . . . Paus. 8, 54, 4: διαβάντι δὲ τὸν Γαράτην [in Arkadien] Πανός ἐστιν ἱερὸν καὶ πρὸς αὐτῷ ὄρεος, ἱερὰ καὶ αὐτῆ τοῦ Πανός. Nicand. frgm. 69 b. Ath. 2, 52 E φηγοὶ Πανός ἄγαλμα. Vgl. Calpurn. 1, 20 ff. 34. Hinsichtlich der mannichfachen Verwendung der Weiden in der Landwirtschaft vgl. MAGERSTEDT 1, 151 f. Dasselbe gilt vom Lygos: Niclas. z. Geopon. 2, 4, 1. Vgl. auch Calpurn. 2, 44 und WERNSDORF z. d. St.; ib. 5, 98. 5, 110. 8, 6.

⁴⁹ BRUNCK, Anal. 3, 203, 259 (Adespot.): Ἐρχοιο καὶ κατ' ἐμὴν ἴζευ πίτυν, ἃ τὸ μελιχρόν | πρὸς μαλακὸς ἤχεϊ κεκλιμένα Ζεφύρους. | Ἰνιδε καὶ κροόνισμα μελισσαγῆς κτλ. 3, 203, 260 (Eis ἄγαλμα Πανός, ἀδέσποτ.): ἤχ' ἰσε καὶ Ζεφύροιο τινασσομένη πίτυς αὔραις | θέλξει . . . εὐ τότε σοὶ Πανὶ λέγοντι πιθοῦ. Propert. 1, 18, 20: Fagus et Arcadio pinus amica deo.

⁵⁰ Krinagoras Anth. P. 6, 253 πιτύστεπος. Ov. Met. 1, 699: pinuque caput praecinctus acuta. 14, 638. Sil. It. 13, 331. Geopon. 11, 10. MÜLLER-WIESELER, Denkm. II, 239, 10 etc.

⁵¹ Long. Past. p. 275, 1 ed. Teubn. τὸν Πᾶνα τὸν ὑπὸ τῇ πίτῳ ἰδρὸ-μένον. ib. 275, 17. Plat. Anthol. Plan. 1, 13 (vgl. ib. nr. 12). Der von Faunus (Pan) beim Sturze aufgehaltene Baum, der den Horaz beinahe erschlagen hätte, war wahrscheinlich eine Pinie, unter welcher eine Bildsäule des Gottes stand (Hor. ca. 2, 17, 27 ff.). Paus. 8, 54, 4 (oben Anm. 48).

⁵² Leon. Tar. bei BRUNCK, Anal. 1, 229, 34. Erykios ib. 2, 295, 1. Diod. Zon. ib. 2, 80, 4. Sabin. Gramm. ib. 2, 304, 2.

⁵³ Calpurn. 10, 3: Pan venatu fessus recubare sub ulmo | Coeperat.

Ebenfalls eine Nymphe und Geliebte des Pan ist die Oreade Echo, die Personifikation des in den arkadischen (daher Ἀρκαδικὰ θεός Adesp. b. BRUNCK 3, 207, 224) Bergen so häufigen Widerhalls, zuerst erwähnt von Euripides (Frgm. 118 N. ¹) und Aristophanes (Thesm. 1059; vgl. ROBERT, Arch. Z. 1878, S. 18). Wie aus mehreren Zeugnissen, namentlich den Epigrammen der griechischen Anthologie, hervorgeht, war es ein Hauptvergnügen der Hirten, in den Bergen das neckische Echo zu wecken⁵⁴, und so ist auch Echo, die arkadische Göttin, zur Geliebten des Hirtengottes geworden.

Eine bedeutsame Rolle im sommerlichen Tagewerke des Hirten und Jägers spielt, wie wir bereits gesehen haben, die Mittagsruhe an kühlen und schattigen Orten. Sie ist für Menschen und Vieh (MAGERSTEDT a. a. O. 2, S. 149) gleich notwendig, weil die übergrosse Sonnenglut der Mittagszeit, welche im Süden bereits im März empfindlich wird (MOMMSEN, Griech. Jahreszeiten I S. 34 ff.), bei den ihr längere Zeit rücksichtslos ausgesetzten Menschen und Tieren höchst gefährliche pathologische Zustände, insbesondere bedenkliche Gehirnaffektionen, Sonnenstich (ἔγκαισις, σειρίασις), Hitzschlag und unerträglichen Kopfschmerz hervorruft (Hippocr. ed. K. 1, 665. 2, 512. Galen. ed. K. 12, 502. 14, 314. 321. Plut. de san. praec. 10. A. MOMMSEN a. a. O. SCHMIDT, D. Volksleb. d. Neugr. 1, S. 96)⁵⁵.

⁵⁴ Archias b. BRUNCK, Anal. 2, 95, 14: Ἡχώ πετροήρσαν ὄρᾶς, φίλε, Πανὸς εἰταίρην . . . ποιμέσιν ἠδὲ παίγνιον . . . Satyr. Thyill. ib. 2, 276, 2: Ποιμενίαν ἄγλωστος ἀν' ὄργᾶδα μέλπεται Ἡχώ ἀντιθροῦν πιανοῖς ὑστερόφωνον ὕπα. Agath. ib. 3, 46, 37 v. 6 Ἡχώ τερπρομένη. Long. p. 266, 24 ed. Teubn. Plut. de def. or. 8: καθάπερ αἱ πέτραι ποιμένων ἐν ἐρημίᾳ καὶ βοσκημάτων φωναῖς ἀντηχοῦσι.

⁵⁵ Der Mittagsschlaf der Hirten wird hervorgehoben an folgenden Stellen: Theocr. id. 7, 21f. Long. 1, 25. Myrinos b. BRUNCK, Anal. 2, 107, 3. Meleager ib. 1, 32, 111 v. 7f., Culex 106f. u. 155ff. Paus. 9, 30, 10. Vom Mittagsschlaf der Jäger handeln: Philostr. Heroic. 45 (Protesilaos . . . πρὸς θήρα σῶν τε καὶ ἐλάφων γενόμενος ἀφικνεῖται κατὰ μεσημβρίαν καὶ καθεύδει ἑκταθεῖς). Nonn. D. 48, 258—62 (von der Jägerin Aure, Tochter des Lelantos). Den Mittagsschlaf der Herden bezeugen:

Hierzu kommt noch der Umstand, dass gerade in der Mittagsglut das Vieh durch die oft massenhaft umherschwärmenden Bremsen (*oestrus, asilus*), welche durch ihre gefährlichen Stiche sogar Rinder rasend machen können, in hohem Grade gefährdet wird (Verg. Geo. 3, 154; mehr b. MAGERSTEDT 2, S. 54f.). Aus diesen Gründen galten die sommerlichen Mittagsstunden für eine gefährliche und unheimliche Tageszeit⁵⁶, ebenso wie die Mitternachtsstunde; der Hirt scheute sich zu dieser Zeit unter freiem Himmel zu verweilen und suchte den Mittag theils schlafend, theils musizierend⁵⁷ an möglichst kühlen und schattigen Orten zu verbringen. Im Mythos des Pan spiegeln sich diese Verhältnisse insofern wieder, als man glaubte, dass wie die Hirten und Jäger so auch Pan um Mittag zu schlafen und auszuruhen pflege. Das bezeugt vor Allem Theokrit id. 1 v. 15ff. mit den Worten:

ὁ θέμις, ὁ ποιμὴν, τὸ μεταμυρινόν, ὁ θέμις ἄμμιν
 σπρίσδεν. τὸν Πᾶνα δεδοίκαμεν· ἢ γὰρ ἀπ' ἄγρου
 τάνικα κεκμηκὼς ἀμπαύεται· ἔστι γὰρ πεκρός,
 καὶ οἱ ἀεὶ δριμύτια γολά ποτὶ βῆνι κάθεται.

Auch im 5. Epigramm des Theokrit ist von Pan's Mittagschlaf die Rede, ebenso bei Ovid fast. 4, 762, in der 3. Ekloge des Nemesian (= Calpurn. 10) v. 2 und bei Philostratus im. p. 416 KAYSER, wo eine deutliche Anspielung auf Theocr. 1, 15ff. vorliegt, u. s. w.

Plat. Phaedr. 259 A: ὡπερ προβάτια μεταμυριάζοντα περὶ τὴν κρήνην εὐδεῖν. Verg. ecl. 2, 8. Calpurn. ecl. 3, 14ff. Viel zahlreicher sind natürlich die Stellen, an denen nur im allgemeinen der Mittagsruhe der Hirten und Herden an schattigen und kühlen Orten gedacht wird: Theocr. 16, 94. Nic. Th. 469ff. u. Schol. zu v. 473. Long. 1, 25. Verg. Ecl. 7, 47. Geo. 3, 331ff. Colum. 7, 3. Pallad. 12, 13. Calpurn. ecl. 3, 14. 5, 1f. 5, 56ff. 10, 2f. = Nemesian. ecl. 3, 2f.

⁵⁶ KRAUSS, Volksglaube und relig. Brauch d. Südslaven S. 93. LAISTNER, Rätsel d. Sphinx 1, 31ff. und vor allem DUCANGE, Glossar. med. et inf. Latin. unter Dämon meridianus. DREXLER im Lex. d. Mythol. II Sp. 2832ff.

⁵⁷ Theocr. 6, 3. Adesp. b. BRUNCK, Anal. 3, 204, 260 v. 5ff.; ib. 203, 239, 3 f. Alciphr. ep. 3, 12. Long. 1, 25.

Während solcher trägen Mittagsruhe regen sich aber bei jungen kräftigen Naturen, wie es einsame Hirten und Jäger zu sein pflegen, erfahrungsmässig leicht wollüstige Gefühle, und es entsteht der Drang, dieselben auf natürliche oder unnatürliche Art zu befriedigen. So wird die geschlechtliche Verirrung der Onanie ausdrücklich für eine Gewohnheit der Hirten während ihrer trägen und einsamen Mittagsruhe erklärt⁵⁸ und ihre Erfindung auf das Prototyp der Hirten, den Hirtengott Pan, zurückgeführt. Dies bezeugt auf das Unzweideutigste der Kyniker Diogenes bei Dio Chrysostomos or. 6 p. 203f. R., wo es heisst: ἔλεγε δὲ [ὁ Διογένης] παίζων τὴν συνουσίαν ταύτην εὔρημα εἶναι τοῦ Πανός, ὅτε τῆς Ἥχους ἐρασθεὶς οὐκ ἐδύνατο λαβεῖν, ἀλλ' ἐπλανᾶτο ἐν τοῖς ὄρεσι νύκτα καὶ ἡμέραν. τότε οὖν τὸν Ἑρμῆν διδάξει αὐτόν, οἰκτείραντα τῆς ἀπορίας, ἅτε υἷόν αὐτοῦ. καὶ τόν, ἐπεὶ ἔμαθε, παύσασθαι τῆς πολλῆς τλαιπωρίας, ἀπ' ἐκείνου δὲ τοὺς ποιμένας χρῆσθαι μαθόντας. Dass es sich in diesem Falle vorzugsweise um die Mittagsruhe handelt, ersieht man deutlich aus einer Notiz des Suidas zu dem auch von verschiedenen Parömiographen⁵⁹ überlieferten Sprichwort Λυδὸς ἐν μεσημβρίᾳ παίζει, zu dessen Verständnis bemerkt wird: ἐπὶ τῶν ἀκολάστων ὡς ταύταις ταῖς ὥραις ἀκολασταίνοντων. οἱ γὰρ Λυδοὶ κωμωδοῦνται ταῖς χειρὶν αὐτῶν πληροῦντες τὰ ἀφροδίσια. ἡ δὲ παροιμία αὕτη ὁμοία τῇ Ἀιπόλος ἐν καύματι, ἐπειδὴ ἐν ταῖς τοιαύταις ὥραις οἱ αἰπόλοι ἀκολασταίνουσιν.

Doch mit dem Gesagten ist die Bedeutung, welche die Mittagszeit für den Hirten und seinen Gott hatte, noch nicht ganz erschöpft: es kommt noch hinzu der eigentümliche Glaube, dass, wie die anderen Götter und Dämonen, so auch der Hirtengott Pan gerade in der Mittagszeit umgehe und sich den Sterblichen bald zu ihrem Heil, bald zu ihrem Un-

⁵⁸ Vgl. ausser den im Text angeführten Zeugnissen auch Catull. ca. 32,^a 61, 114. Ov. am. 1, 5, 1 u. 26.

⁵⁹ Vgl. Diogen. 6, 18 und LEUTSCH z. d. St. Phot. s. v. Λυδὸς ἐν μεσημβρίᾳ.

heil offenbare (Anm. ⁵⁶). Diese merkwürdige Vorstellung ist ganz natürlich aus den sozusagen unheimlichen oder dämonischen Eindrücken erwachsen, welche die heissen, von glutvollen Sonnenstrahlen durchleuchteten Landschaften des Südens zur Mittagszeit auf jeden phantasievollen Bewohner ausüben ⁶⁰ Mit Recht bemerkt B. SCHMIDT (Das Volksleben der Neugriechen I S. 96 Anm. 3), dass eine von der hochstehenden Sommersonne durchglühte südliche Landschaft einen ähnlichen Eindruck auf das menschliche Gemüt hervorbringe wie eine Mondscheinnacht, und zwar vor allem in Folge der feierlichen zur Andacht stimmenden Stille ⁶¹, welche zur Mittags- wie zur Mitternachtsstunde zu herrschen pflegt. Denn, wie schon die Alten beobachtet haben, sind Mittag und Mitternacht im Gegensatz zu den übrigen Tagesstunden in der Regel durch Windstille ausgezeichnet ⁶² Hierzu kommt noch die schon vorhin erwähnte Thatsache, dass gerade in der Mittagszeit die Sonne jene schädlichen oft lebensgefährlichen Wirkungen ausübt, welche der antike Mensch den erzürnten Göttern und bösarigen Dämonen zuschrieb, und dass die in Hellas so häufigen und gefährlichen Erdbeben nach einer schon von Aristoteles ⁶² gemachten Beobachtung ebenfalls in der Regel um die Mittagszeit stattfinden ⁶³. Endlich ist noch in Betracht zu ziehen, dass

⁶⁰ Daher verlegt auch Sophokles (Antig. 415 ff.) die Erscheinung des furchtbaren, als *θεία νόσος* bezeichneten (421) *τοφός* auf die Zeit, wo *ἐν αἰθέρι: μέσῳ κατέστη λαμπρός ἡλίου κύκλος καὶ καθ' μ' ἔθαλε*.

⁶¹ Vgl. Kallimach. *lavacr. Pall.* 72 u. 74, wo die Stille des Mittags zweimal durch *ἀσυχία* ausgedrückt ist.

⁶² Aristot. ed. Didot III, 592, 23 f. = *Meteor.* 2, 8, 6: *καὶ νοκτὸς δ' οἱ πλείους καὶ μείζους γίνονται τῶν σεισμῶν, οἱ δὲ τῆς ἡμέρας περὶ μεσημβρίαν· νηνεμύτατον γὰρ ἔστιν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ τῆς ἡμέρας ἢ μεσημβρία. Ps.-Aristot. Probl. 15, 5 a. E. εἰκότως ἂν αἱ μέσαι νόκτες καὶ ἡ μεσημβρία ἀπνεύματα εἴεν. ib. 25, 4: διὰ τί μέσων νοκτῶν καὶ μεσημβρίας μάλιστα εὐδία γίνεται; Ἡ δὲ διότι ἡ νηνεμία ἐστὶν ἀέρος στάσις κ. τ. λ. . . . Συμβαίνει οὖν τὰ μὲν [πνεύματα] μεσημβρίας παύεσθαι, τὰ δὲ μέσων νοκτῶν. Vgl. dazu CORNELIUS, *Meteorologie* § 137 und Aesch. *Agam.* 565: *ἦ θάλαπος, εὐτε πόντος ἐν μεσημβριναῖς | κοίταις ἀκόμων νηνέμοις εὐδοί πεσῶν.**

⁶³ Vgl. Plin. 2, 195: *Item noctu saepius quam interdiu [terrae mo-*

die meisten Menschen, namentlich aber die wie die Hirten und Jäger in der freien Natur lebenden, wie wir bereits gesehen haben, die Mittagsstunden schlafend hinzubringen pflegten. Der Schlaf aber erzeugt naturgemäss Träume und Alpdruck, und im Traume und Alpdruck erschienen dem antiken Menschen die Götter und Dämonen oft leibhaftig, um sich ihm zu seinem Heile oder Verderben zu offenbaren. Denn den Traum hielt der antike Mensch, wie auch der Skandinave des Mittelalters (ROSCHE, Das von der Kynanthropie handelnde Fragm. des Marcellus von Side, S. 59), häufig nicht für etwas Subjektives, sondern für etwas im höchsten Grade Objektives, mit den Erscheinungen des wirklichen Lebens durchaus auf gleicher Stufe der Realität Stehendes; ich erinnere z. B. an den Traum des Achilleus (Il. Ψ 65), worin diesem der abgeschiedene Patroklos sozusagen als leibhaftiges εἶδωλον erscheint, an den Traum der Nausikaa (Od. ζ 13ff.), durch den Athene sich persönlich offenbart, endlich an die zahlreichen Beispiele von „realen“, durch das persönliche Auftreten und Eingreifen des Asklepios im Traume vollzogenen Heilungen, welche uns die kürzlich in Epidauros gefundenen Inschriften überliefert haben (BAUNACK, Studien etc. I 1, Leipzig 1886; LARFELD in BURSIAN's Jahresberichten 52 [1887] S. 457 ff.). Ja, bisweilen schwindet sogar die Grenze zwischen der Realität des Traumes und des wachen Zustandes vollständig, wie z. B. Od. τ 546, wo der im Traume der Penelope erschienene Adler, in dessen Gestalt Odysseus sich birgt, ihr zuruft: οὐκ ὄναρ, ἀλλ' ὕπαρ ἐσθλόν, ὃ τοι τετελεσμένον ἔσται κ. τ. λ., oder in jener merkwürdigen Heilungsgeschichte der Sostrata im zweiten Kataloge von Epidauros (Ep. ἀρχ. 1885, Z. 26—35), wo berichtet wird, dass diese Patientin, nachdem sie unverrichteter Sache, ohne ein deutliches Traumgesicht im Tempel erhalten zu haben, den Rück-

ventur]. Maximi autem motus existunt matutini vespertinique, sed propinqua luce crebri, interdiu autem circa meridiem. Vgl. Luc. Philops. 22.

weg angetreten hatte, von Asklepios auf dem Heimwege nicht etwa im Traume, sondern im wachen Zustande geheilt worden sei. Auf dieser Grenze zwischen Traum und Wirklichkeit schienen den Alten besonders die sogenannten *φαντάσματα* (*visa*) zu stehen, von denen Macrobius (z. Somn. Scip. 1, 3, 7) ausdrücklich bemerkt: „*φάντασμα* vero hoc est visum cum inter vigiliam et adultam quietem in quadam, ut aiunt, prima somni nebula adhuc se vigilare aestimans, qui dormire vix coepit, aspicere videtur irruentes in se vel passim vagantes formas a natura seu magnitudine seu specie discrepantes variasque tempestates rerum vel laetas vel turbulentas⁶⁴. In hoc genere est *ἐπιάλτης*, quem publica persuasio quiescentes opinatur invadere et pondere suo pressos ac sentientes gravare.“ In der That übertrifft die Leibhaftigkeit der Alperscheinungen die der gewöhnlichen Traumbilder so sehr, dass der erwachte Schläfer fest davon überzeugt ist, nicht bloss geträumt zu haben, ja, dass er ihr sogar den Vorrang vor der lebendigsten Intuition der wachen Phantasie oder den realen Erlebnissen der objectiven Wirklichkeit zugesteht (LAISTNER, Rätsel der Sphinx I, S. X und 46f.).

Bekanntlich hat sich aus solchen Traum- und Alperscheinungen während des Mittagsschlafes, der übrigens oft den Anfang ernsterer Krankheiten, namentlich des Gehirns, bildet⁶⁵, die Vorstellung vom Dämon meridianus oder vom Mittagsgespens entwickelt, die wir bei den verschiedensten Völkern antreffen⁶⁶. Nun ist es aber in hohem Grade beachtenswert, dass, wenigstens in der späteren Zeit, der Alptraum (*ἐπιάλτης*) gewöhnlich auf Pan zurückgeführt, oder mit anderen Worten

⁶⁴ Eine derartige lebhafte Traumvision liegt wohl der schönen horazischen Ode II 19 zugrunde.

⁶⁵ Vgl. ROSCHER, Kynanthropie Anm. 54.

⁶⁶ Vgl. DREXLER im Mythol. Lex. unter Meridianus. ROHDE, Psyche 371, 1 u. 372. B. SCHMIDT, D. Volksleb. d. Neugriech. 1, 94 ff. etc. LAISTNER, D. Rätsel d. Sphinx I, 31 ff.

der den Alpdruck verursachende Dämon (meridianus) mit Pan identifiziert wurde⁶⁷. Den Hauptgrund für diese Identifizierung haben wir wohl in der Thatsache zu erblicken, dass man dem Pan die Erregung des panischen Schreckens zuschrieb, wie denn ja auch die Erscheinung des Alps in dem davon Betroffenen den grössten Schrecken hervorruft⁶⁸. Wie es scheint, führte man auch den panischen Schrecken der Tiere, die ja nach antiker Anschauung ebenso wie die Menschen Träume und Visionen (*ὄνειρους καὶ σημεία*) haben (Pythagor. b. Suid. s. *ὄνειρό-πληκτον*. Lucr. 4, 983ff.; vgl. WUTTKE, Deutscher Aberglaube §§ 403 u. 405, Od. π 162 und die Sage vom Taraxippos in Olympia), auf solche plötzliche, schreckhafte Erscheinungen des Pan zurück (s. Anm. 67 u. 68). Freilich wirkt der Alp nach antiker Anschauung keineswegs bloss beängstigend und bedrückend auf den Menschen, sondern oft auch heilend, segnend, fördernd und erlösend, wie auch der Heilgott Asklepios;

⁶⁷ Die Identität des Pan mit Ephialtes bezeugen Didymos b. Schol. Arist. vesp. 1038, wo der Alp u. a. *Ἐδάπαν* (vgl. RONDE, Psyche¹ 376, 1 und Hippocr. 1, 592 K., wo vom Ziegenmeckern der Epileptiker die Rede ist; s. Anm. 68) heisst; Artemidor on. 2, 37 u. 2, 34, wo zu lesen ist Πάν ὁ καὶ Ἐφιάλης. August. C. D. 15, 23. Serv. z. Verg. A. 6, 776. Isidor. etym. 8 cap. ult. Dasselbe gilt vom Faunus (Serv. a. a. O. Isidor etym. 8 cap. ult. b. GRIMM, D. Mythol.³ 449f. Plin. n. h. 25, 29), Silvanus (August. a. a. O.) und Satyros (Philostr. v. Ap. Ty. 6, 27). Vgl. auch Phot. lex. s. v. Πανός νότος· μανιώδης. ἐπεὶ τῶν φαντασιῶν (= Träume und Hallucinationen) αἴτιος ὁ Πάν, παρὰ τὸ φαίνειν λελεγμένους. Mehr b. ROSCHER, Selene Anm. 656.

⁶⁸ Hierzu kommt noch, dass man den panischen Schrecken ebenso wie die Alpdruckerscheinung für eine Art *ἐπιληψία* oder *μανία* hielt; vgl. ROSCHER, Selene u. Verw. Anm. 271 u. f. 665. Democr. b. Clem. Alex. paed. II p. 193^d Sylb. DIETERICH i. Rh. Mus. 1891 S. 30f. Eurip. Med. 1172 u. Schol. Cael. Aurel. tard. pass. 1, 3, 55: est autem supradicta passio [d. i. incubo] epilepsiae tentatio, wo auf ein Werk des Soranus verwiesen wird; vgl. Tertull. de an. 44: valetudinis labes. Vgl. auch Eustath. p. 1687, 52 (*πάθος* mit Berufung auf Alkaios); ib. 561, 6 wird der Alpdruck als ein *πάθος στομαχικόν* bezeichnet. Suid. s. v. Ἐφιάλης, wo nach BERNHARDY der Cod. V hinzufügt: ἢ εἰς τὴν κεφαλὴν ἀνατρέχουσα ἀναθυμίασις ἐξ ἀδδηφαγίας καὶ ἀπεψίας παρὰ ἰατροῖς ἐφιάλης λέγεται.

vgl. z. B. Artemidor on. II 37, wo es vom Pan-Ephialtes heisst: ὁ δὲ Ἐφιάλτης ὁ αὐτὸς εἶναι τῷ Πανὶ νενομίσται, διάφορα δὲ σημαίνει. θλίβων μὲν γὰρ καὶ βαρῶν καὶ οὐδὲν ἀποκρινόμενος θλίψεις καὶ στενοχωρίας σημαίνει, ὅτι δ' ἂν ἀποκρίνηται⁶⁹ τοῦτό ἐστιν ἀληθές. ἐὰν δέ τι καὶ διδῶ καὶ συνουσιάξῃ⁷⁰, μεγάλας ὠφελείας προαγορεύει, μάλιστα δὲ ὅταν μὴ βάρῃ. ὅτι δ' ἂν προσῶν πράξῃ, τοὺς νοσοῦντας ἀνίστησιν. οὐ γὰρ ἀποθανομένῳ πρόσεισι ποτε ἀνθρώπῳ. Von diesem grossen Nutzen (ὠφέλεια), den Pan-Ephialtes durch Gewährung von Schätzen (Petron. 38, Politis, Μελέτη ἐπὶ τοῦ βίου τῶν νεωτέρ. Ἑλλ. II 437, 2 ff., LAISTNER, Rätsel I S. 155 ff.) oder Heilung von Krankheiten stiftet, hat er offenbar den Beinamen Ἐφέλης (Hesych.) oder Ἐπωφέλης (Hesych. s. v. und unter Ἐπιάλης) erhalten. Als Heilgott tritt er auf in einem Epigramm bei KAIBEL, epigr. gr. 802, in dem ein Hirt oder Jäger (Landmann?) durch eine Erscheinung des Pan-

⁶⁹ Genau dasselbe gilt von den Teufelerscheinungen des Mittelalters. Entweder antwortet der Teufel auf die ihm vorgelegten Fragen in auf richtiger Weise (Rosskoff, Gesch. d. Teufels II S. 173, 187 f., 189, 190) oder er antwortet nicht (II S. 174, 190), und das ist ein schlimmes Zeichen, insofern es beweist, dass der Frager keine Macht über den bösen Geist hat. Vgl. übrigens auch Philostr. v. Ap. Ty. 3, 38, wo der Dämon, der in dem Körper eines wahnsinnigen Knaben wohnt, auf Befragen aufrichtig angiebt, wer er sei.

⁷⁰ Diese Vorstellung vom Alpdämon ist sehr gewöhnlich; vgl. die Terrakottagruppe strengen Stils in Berlin, welche FURTWÄNGLER (Jahrb. d. Arch. Inst. 1892, Beiblatt S. 109 no. 33) auf Pan-Ephialtes bezieht. Serv. z. Verg. A. 6, 776. Festus Pauli p. 110 s. v. init (vgl. Inuus, Incubo) August. Civ. Dei 15, 23. Philostr. v. Ap. Ty. 6, 27. Vgl. Rosskoff a. a. O. I S. 320 ff. II, 232, 258, 216 ff. CRUSIUS im Philol. 50 (N. F. 4) 97 ff. u. s. w. So berührt sich der Alptraum mit den sogen. ὄνειρωγμοί oder insomnia Veneris (Dioscor. 3, 148. Plin. 26, 94. Ps.-Aristot. h. an. 10, 6. Hippocr. 2, 512 ed. Kühn. Aret. p. 83 ed. K. Schol. Aristoph. Nub. 16. Suid. s. v. ὄνειροπολεῖν), die man nach Suid. a. a. O. entweder ἀπὸ βρωμάτων oder ἀπὸ δαιμόνων ἐνεργείας ableitete. Vgl. Cael. Aurelian. t. p. 1, 3, 55, wo nach Suid. a. a. O. entweder cupido oder Cupido zu lesen ist. Anders RÖHDE, Rh. Mus. 37, 467 Anm. 1. Vgl. die von CRUSIUS, Philol. 50 S. 97 ff. behandelte Epiphanie der Sirene, wo es schwer ist, zu sagen, ob man einen Alptraum oder einen ὄνειρωγμός anzunehmen hat.

Ephialtes während seiner Mittagsruhe von schwerer Krankheit geheilt zu sein bekennt. Es lautet:

Σ]οί τόδε, συρικτά, δ[μνη]πόλε, μέλιχε δαιμόν,
 ἀγνή λοετροχόων κοίρανε Ναϊάδων,
 δῶρον Ἰγείνος ἔπεισε], ἐν ἀργαλέης ἀπὸ νούσου
 αὐτός, ἀνα[ε], ὕγιῆ θήχαιο προσπελ[ά]σ[ας].
 πᾶσι γάρ [ἐν κτήν-? σκολάκ-?]εσσιν⁷¹ ἔμοις ἀνα[φ]ανδὸν ἐπέστης .
 οὐκ ὄναρ (vgl. Od. τ 546), ἀλλὰ μέσσους ἡματός ἀμφὶ δρόμους⁷².

Ich brauche kaum darauf aufmerksam zu machen, wie trefflich durch dieses Epigramm die Worte des Artemidor über das Wesen des Ephialtes erläutert und beglaubigt werden.

Auf solche Weise ist schliesslich Pan als Urheber des panischen Schreckens und der Epilepsie (Anm. 68), sowie als Ephialtes zu einem Traumgott schlechtweg geworden, wie man aus einigen Glossen des Photios und Hesychios erkennt (s. v. Πανός σκοπός d. i. Π. κότος, vgl. ROSCHER, Selene und Verw. Anm. 656), in denen Pan als τῶν φαντασιῶν αἴτιος oder als [ποιῶν] νυκτερινὰς φαντασίας bezeichnet wird (vgl. Long. pastor. 2, 26 p. 277 Teubn.; s. Anm. 72).

Bekanntlich haben die Hirten im heissen Sommer die Gewohnheit, bereits während der Frühdämmerung⁷³, womöglich

⁷¹ KABEL a. a. O. liest τεκέσσειν, DREXLER im Philol. N. F. 7 S. 731 εἰν ὀίσσειν. Vielleicht wurden die Tiere des Hygeinos während seines Mittagsschlafes von einem panischen Schrecken befallen, worin Hygeinos einen Beweis für die Realität seiner Traumvision erblickte. Eine ähnliche Vision (während des Mittagsschlafes?) besingt Horaz ca. 2, 19.

⁷² Gerade ebenso wie hier erscheint Pan auch sonst um die Mittagsstunde, aber im Schlafe: vgl. Long. past. 2, 26: ἀμφὶ μέσσην ἡμέραν ἐς ὕπνον οὐκ ἄθεσι τοῦ στρατηγοῦ καταπεσόντος αὐτός ὁ Πάν ὤφθη τοιάδε λέγων. Ebenda 2, 25 u. 26 werden allerlei schreckhafte Visionen bei Nacht und bei Tage als Πανὸς φαντάσματα καὶ ἀκούσματα μηνιοντός τε ταῖς καίταις gedeutet. Vgl. ob. S. 68f.

⁷³ [Eur.] Rhes. 551 ff. ἤδη δὲ νέμονται κατ' Ἴδαν | ποίμνια· νυκτε-
 βρόμου | σήριγγος ἰάν κατακούω· | θέλγει· εἴδηματος ἔδραν | ὕπνος· ἄδιστος
 γὰρ ἔβη | βλεφάροις πρὸς ἀοῦς [vgl. v. 535]. Calpurn. ecl. 5, 52: sed
 ante diem pecus exeat. humida dulces | Efficit aura cibos, quoties fugient-
 tibus Euris | Frigida nocturno tiuguntur pascua rore. Verg. Geo. 3, 324 ff.

noch vor oder bei dem Erscheinen der Morgenröthe oder spätestens bei Sonnenaufgang⁷⁴, ihre Herden bergauf auf die Weide zu treiben, weil, wie Varro (de r. r. 2, 2 p. 167 ed. Bip.) sagt: „tunc herba roscida meridianam, quae est aridior, iucunditate praestat“⁷⁵. Da demnach das Austreiben der Herden für die früheste Morgenstunde charakteristisch ist, so sehen wir z. B. auf Vasen, welche den Moment des Sonnenaufgangs und des Monduntergangs allegorisch darstellen, Pan [als ἀποσκοπῶν] auf hohem Bergesrückten erscheinen⁷⁶, oder er schreitet dem Viergespann der Eos rüstig voran⁷⁷, oder er führt geradezu statt des Phosphoros (vgl. Verg. Geo. 3, 324 ob. Anm. 73) mit einer Kreuzfackel in der Hand das eine Pferd des emporfahrenden Heliosgespanns am Zügel⁷⁸. Genau dasselbe gilt

Luciferi primo cum sidere frigida rura | Carpatum, dum mane novum
dum granina canent | Et ros in tenera pecori gratissimus herba. Geopon. 18, 2, 7: Ἐπι δὲ τὴν νομὴν ἑξακτίον θέρους μὲν πρὶν ἡλίον ἀνασχεῖν, ἔτι δὲ τῆς θρόσου κριμένης.

⁷⁴ Od. ι 308 ff. 437 (ἤμος δ' ἡμετένια φάνη ῥόδ. ἡώς). Od. ο 295 (ἄρα δ' ἔρι φαινομένην). Eur. Bacch. 677f. Ap. Rh. 2, 164f. Varro r. r. 2, 4 p. 174 Bip. 2, 2 p. 167 Bip. Verg. Geo. 3, 154 ff. Culex 41 ff. Calpurn. ecl. 5, 29 8, 7. Pallad. 12, 13. Long. past. p. 306, 24 Teubn.

⁷⁵ Vgl. auch Verg. Geo. 3, 326 Et ros in tenera pecori gratissimus herba = ecl. 8, 14 = Colum. 7, 3 p. 295 Bip. Ap. Rh. 2, 164. Pallad. 12, 13. Anyte bei BRUNCK, Anal. I p. 198, 8 v. 3. Lucr. 2, 361. Calpurn. ecl. 5, 52 ff. 8, 8f.

⁷⁶ Vgl. Eur. Bacch. 677: ἀγελαῖα μὲν βοσκήματ' ἄρι πρὸς λέπας | μόσχων ὅπεξήκριζον, ἡνίχ' ἡλιος | ἀκτίνας ἐξίησι θερμαίνων χθόνα. Culex 41 ff. Igneus aetherias jam Sol penetrabat in arces . . . Propulit ut stabulis ad pabula laeta capellas | Pastor et excelsi montis iuga eumma petivit. Vgl. damit die berühmte Blacasvase (Mus. Blacas 17, 18 = Lex. d. Myth. I Sp. 2010 u. Bd. II Sp. 3143), wo zwischen dem auffahrenden Helios und der bergab reitenden Selone Pan oder ein Hirt gerade auf hohem Gebirgskamme erscheint. Ähnlich die Petersburger Vase no. 1798, wo der Hirt oder Pan den Gestus des ἀποσκοπεῖν macht.

⁷⁷ HEYDEMANN, Neapler Vasensammlung no. 3424; vgl. 2362, 2383.

⁷⁸ GERHARD, Ges. ak. Abh. Atlas Taf. VII no. 3. Mehr bei ROSCHER, Selene und Verw. Anm. 663.

übrigens auch von den Jägern, denen ebenfalls daran gelegen ist, womöglich schon bei Sonnenaufgang ihr Tagewerk zu beginnen, wie schon aus Od. τ 428ff. sowie aus einem schönen deutschen Volksliede (vgl. BIESE in Ztschr. f. deutsch. Unterr. 1891, S. 184) deutlich erhellt.

Eine Hauptpflicht des Hirten ist es, zu verhindern, dass einzelne Tiere der Herde sich verlaufen und dadurch verloren gehen. Zu diesem Zwecke muss er seine ganze Herde stets im Auge behalten und öfters überzählen, was auf der Weide, d. h. im freien Gelände, nur dann möglich ist, wenn er einen möglichst hoch gelegenen Aussichtspunkt (*σκοπιά*, *specula*) wählt, von dem aus er die sämtlichen, oft weit verstreuten Tiere übersehen und durchzählen kann. Daher heisst es z. B. bei Longos (*Pastor.* 2, 30 p. 278 Teubn.) vom Hirten Daphnis, dass er *ἀπὸ σκοπιῆς τινος μετεώρου ἐθεάσατο τὰς ἀγέλας*, und auf einem Endymionbilde aus Pompeji (*Bull.* 1873, 239; Sogliano nr. 456; vgl. FURTWÄNGLER, *Satyr v. Pergamon* S. 18 Anm. 2) ist ein Hirt dargestellt, wie er mit über die Augen gehaltener Hand aufmerksam in die Ferne schaut, um seine Herde vollständig zu überblicken. Man nannte diesen Gestus *ἀποσκοπεῖν* oder *ἀποσκοπεύειν* oder, substantivisch ausgedrückt, *σκώπευμα* und *σκοπός*, was auch als *σχῆμα ὀρχηστικόν* oder *Σατυρικόν* erklärt wird, offenbar deshalb, weil man Hirten und Satyrn⁷⁹ bei gewissen orchestischen Aufführungen in dieser Stellung darzustellen pflegte. Nun erfahren wir aber von antiken Schriftstellern, dass man auch den Hirtengott *κατ' ἐξοχὴν*, nämlich Pan, häufig als *ἀποσκοπὸν* abbildete, eine Nachricht, die durch eine Anzahl antiker Bildwerke, namentlich durch Münzen vom Ende des 5. Jahrh. an, auf das Erfreulichste bestätigt wird⁸⁰. Solche Darstellungen Pan's bilden die treff-

⁷⁹ Vgl. Plin. n. h. 35, 138: *Antiphilus [pictor] . . . laudatur, . . . nobilissimo Satyro . . . quem ἀποσκοπεύοντα appellavit.*

⁸⁰ Vgl. z. B. die Berliner Vase no. 2889, die Neapler no. 934, das thebanische Votivrelief im Arch. Jahrb. 1890 (V) S. 236, die Statuette

lichste Illustration zu den Worten des Silius Italicus (13, 341f.), mit denen er den Pan als ἀποσκοπῶν schildert:

obtendensque manum solem infervescere fronti
arceat et umbrato perlustrat pascua visu,

oder zu dem 11. Verse des schönen homerischen Hymnus auf Pan, wo freilich das ἀποσκοπεῖν nur indirekt ausgesprochen ist:

ἀκροτάτην κορυφὴν μηλοσκοπός [μηλόσκοπον?] εἰσαναβαίνων.

Wie der Hirte, so muss aber auch der Jäger, der ein Wild aufspüren will, einen hochgelegenen Standort (σκοπιά) zu gewinnen suchen, um das zu erjagende Wild zu erspähen, zumal da es allgemeine Jägerregel ist, womöglich das Wild zu erblicken, ehe dieses den Jäger zu erschauen vermag (Theocr. id. 25, 214f.; σκοπιάζεσθαι Xen. Cyrop. 1, 6, 39). Daher ist Pan als Jäger ὄξεια δερκόμενος (Hy. Hom. in Pan. 14), πάνσκοπος (Anthol. Plan. 233), σκοπιήτης (Anthol. Gr. 6, 16. 34. 109), ὄλησκοπός (ib. 6, 107), ἔοσκοπος (Orph. hy. 11, 9)⁸¹ u. s. w., ebenso wie die Jagdgöttin Artemis θηροσκοπός und ἔοσκοπος heisst. Ueberhaupt scheint die Bezeichnung hochgelegener Standorte als σκοπιαί vornehmlich aus den Erfahrungen und Bedürfnissen des Hirten- und Jägerlebens hervorgegangen zu sein.

Die Beziehung Pan's zur Musik endlich, insbesondere zur Syrinxmusik, ergibt sich aus der grossen Bedeutung, welche die Pfeife und Flöte von jeher für das Hirtenleben, insbesondere in Arkadien, gehabt hat. Schon in der Ilias (Σ 525) heisst es, dass die Hirten flötenspielernd den Herden zu folgen pflegen: δῶ δ' ἄμ' ἔποντο νομῆες τερπόμενοι σύριγγι (vgl. Theocr. 4, 28. 8, 34. 7, 28. 8, 18. 20, 28 u. s. w.). Wie noch heutzutage die Hirten des Orients mit ihrem Flötenspiel

im Arch. Anz. 1892, S. 111 und vor allem die von IMHOOF-BLUMER, Monnaies grecques S. 94 abgebildete Münze, wo auch andere gleichartige Münzen erwähnt werden.

⁸¹ Vgl. κατασκέψασθαι und σκοπιωρεῖσθαι vom Jäger gebraucht bei Xen. Cyneg. 9, 2. Suid. σκοπιωρόντα· φυλακτικῶς σκοποῦντα ἀπὸ μετώρου. Poll. on. 5, 17, etc. Bei Grat. Fal. Cyn. 100 ff. heisst das Prototyp der arkad. Jäger Dercylos (Δερκύλος).

ganze Herden locken und sogar zu rhythmischen Tanzbewegungen bringen⁸², so war es auch im klassischen Altertum, ja es wird wiederholt berichtet, dass Ziegen, Schafe, Rinder und sogar Schweine, den verschiedenen musikalischen Signalen entsprechend, wie Menschen ganz verschiedene Bewegungen und Evolutionen auszuführen abgerichtet waren. Besonders galt das Schaf für ein musikalisches Tier (Aristot. de an. hist. 9, 3, 2, Long. 2, 29; BREHM, Tierleben² 3, S. 369). Aus dieser allgemeinen Neigung und Begabung der Hirtenstämme für die Musik, die noch heute z. B. bei den Sennen der deutschen Alpen deutlich bemerkbar ist (BREHM 3, S. 483), lässt es sich leicht erklären, dass die von jeher auf Kleinviehzucht angewiesenen Bewohner Arkadiens als ausgezeichnete Musiker im ganzen Altertum hochberühmt waren, wie denn nach dem Arkader Polybios (4, 20) seit uralten Zeiten bei ihnen das Gesetz bestand, dass Knaben und Jünglinge bis zum 30. Jahre eifrig Musik treiben und alljährlich am Feste des Dionysos im Kunstgesang wetteifern sollten (vgl. Verg. ecl. 7, 4ff. 10, 31f.). Als Symbol des musikalischen Sinnes der Arkader erscheint auf dem Revers ihrer Münzen seit 370 vor Chr. regelmässig die Syrinx, während den Obvers ein Panshaupt schmückt. Demgemäss bildet die Syrinx, ein stehendes Attribut des Pan, und es entstand ein besonderer Mythos, der dieses Attribut ätiologisch erklären sollte. Wenn Pan neben der Syrinx aber auch den *πλαγιάλος*⁸³, *μόναυλος*⁸⁴, *κόγλος*⁸⁵

⁸² WINER, Bibl. Realwörterb.³ 2 S. 395 Anm. 2; 1 S. 496.

⁸³ Bion 5, 7: εὔρεν πλαγιάλιον ὁ Πάν; vgl. Long. past. p. 319, 15 ed. Teubn. und ebenda p. 243, 24.

⁸⁴ P. den *μόναυλος* blasend bei MÜLLER-WIESELER, D. d. a. K. II, 542. Vgl. Theocr. 6, 44: ἀλλεὶ Δαμοίτας, ὀρίσις δὲ Δάφνης ὁ βοῦτας.

⁸⁵ Vgl. ROSCHER in Jahrb. f. kl. Philol. 1895, S. 337 Anm. 21.

⁸⁶ Pan kitharspielend bei MÜLLER-WIESELER a. a. O. II nr. 538. Vgl. damit das *λόριον πομπενικόν* der Kyrenäischen Hirten bei Synes. epist. p. 733 ed. Hercher und die *κιδάρα* des als Hirt gedachten Anchises im homerischen Hymnus auf Aphrodite 80. Ebenso führt Tithonos als Hirt

oder die Leier⁸⁶ führt und als Erfinder dieser Instrumente angesehen wurde, so erklärt sich das ganz natürlich aus dem Umstande, dass die Syrinx keineswegs das einzige Musikinstrument der Hirten bildete, sondern dass neben ihr auch noch die anderen genannten Instrumente üblich waren. — —

Hochverehrte Herren Kollegen! Ich stehe nunmehr am Schlusse meiner Betrachtungen über Pan und würde mich glücklich schätzen, wenn es mir gelungen wäre, Ihnen allen durch diesen meinen Vortrag einen Begriff von der Bedeutung der klassischen Mythologie für die Kenntnis des Altertums und von der Exaktheit der auf diesem Gebiete gegenwärtig herrschenden Methode verschafft zu haben. Im Grunde sind die Mythen weiter nichts als mehr oder weniger getreue Spiegelbilder des gesamten antiken Lebens, Fühlens und Denkens. Nichts würde einseitiger sein als mit früheren Forschern anzunehmen, dass nur gewisse Naturerscheinungen wie das Gewitter, Sonne, Mond, Regenbogen, Flüsse, Winde u. s. w., oder nur die Thatsachen des „Seelenkultes“ Anlass zur Entstehung von Mythen gegeben hätten. Das Richtige ist vielmehr, dass alle menschlichen Erfahrungen, sowohl die des äusseren, wie die des inneren Lebens, zu Mythen werden können, wenn sie an irgend eine göttliche oder dämonische Persönlichkeit angeschlossen werden oder sich zu solchen verdichten. Es kommt nur darauf an, den Kreis der Vorstellungen oder Erfahrungen genauer zu bestimmen und zu untersuchen, welche dem betreffenden Gotte oder Dämon seinen charakteristischen Inhalt gegeben haben. In dieser Beziehung ist kaum ein Gott durchsichtiger als eben der altarkadische Hirtengott Pan, dessen verschiedene Funktionen in den Thatsachen des antiken Hirtenlebens sozusagen fast ohne Rest aufgehen, und dessen mit

eine Leier auf dem von KNAFF im Philologus Bd. 53 (1894) S. 557 besprochenen Vasenbilde.

lat. pas-sci (weiden), pa-s-tor (Hirt), Pales (Hirtengottheit), sanskr. go-pá-s (= Kuhhirt) verwandter Name, wie jetzt kaum noch bezweifelt werden dürfte, deutlich den „Hütenden“, „Weidenden“, d. i. den Hirtengott, bezeichnet⁸⁷.

⁸⁷ Genau genommen steht Πάν ebenso für Πάων wie arkadisch Ἀλκμάν für Ἀλκμαίων (-άων) Ἐρμάν (arkadisch!) für Ἐρμάων, Λοκάν für Λοκάων u. s. w. Vgl. MEISTER, Gr. Dial. II S. 93. USENER, Götternamen S. 211 Anm. 102. Vgl. auch etruskisch Maxan = Μαχάων.

Inhaltsübersicht.

Vergleichende u. philolog.-histor. Methode: S. 48 ff. — MAX MÜLLER, A. KURN, SCHWARTZ: S. 48 f. — W. MANNHARDT u. E. ROHDE: S. 50 f. — Meine eigene Vergleichungsmethode: S. 52 f. — Geschichte d. Pankults: S. 54 f. — Nomadisieren d. arkad. Hirten: S. 47 ff. — Pan als nomadisierender Hirte, als Fischer u. Jäger: S. 59 ff. — Pan als Züchter von Jagdhunden: S. 64. — Vogelsteller etc.: S. 64 f. — Erfinder d. Wollweberei: S. 65. — Vorliebe d. arkad. Jäger u. Hirten f. d. Soldatenstand: S. 65 ff. — Pan als Krieger: S. 67 f. — Der „panische“ Schrecken d. Herdentiere: S. 67 f. — Pan sendet d. panischen Schrecken: S. 68 f. — Bedeutung d. Quellen f. d. Hirten u. seine Herde: S. 70 f. — Pans Verhältnis zu den Najaden: S. 70 ff. — Bedeutung d. schattenspendenden Bäume f. d. Hirten u. seine Herde: S. 72 f. — Pans Verhältnis zu Bäumen u. Baumnympfen (Pitys etc.): S. 75. — Pan u. Echo: S. 76. — Mittagsruhe d. Hirten u. Herden: S. 76 f. — Pans Mittagsruhe: S. 77 f. — Pan Erfinder d. Onanie: S. 78. — Pan als Daemon meridianus: S. 78 ff. — Pan als Ephialtes u. Traumgott: S. 80 ff. — Frühaufstehen d. Hirten u. d. Pan: S. 85 f. — Hirten u. Pan als ἀποσκοποῦντες: S. 86 f. — Hirten u. Pan musikalisch: S. 87 f. — Etymologie von Πάν: S. 89 f.

Nachtrag zu S. 51 Anm. ^{9a}: Vgl. jetzt auch Frazer, Pausanias's Descript. of Greece (Lond. 1898) vol. V p. 382 f.

II. Miscellen.

Ueber die Herkunft einiger Gestalten der Quiche und Cakchiquel Mythen. Wer die einheimischen Berichte über die kosmogonischen und andern Vorstellungen durchsieht, die zur Zeit der Eroberung unter den alten Mexikanern lebendig waren, wie die Anales de Quauhtitlan, die Historia de los Mexicanos por sus pinturas, verschiedene Sahagun-Kapitel u. a. m., wird, glaube ich, nicht sehr verwundert und erstaunt sein, unter den darin als wirkend geschilderten Persönlichkeiten dieselben Namen wieder zu finden, die ihm an dem einen und dem andern Orte auch als Namen einer unmittelbare Verehrung empfangenden Gottheit genannt werden. Anders liegt die Sache bei den guatemalteckischen Indianern. Die allerdings spärlichen Nachrichten über den Kultus dieser Stämme geben uns die Namen von Idolen, Gottheiten und Fetischen, die in den Mythen gar keine oder eine kaum nennenswerte Rolle spielen. Und von den Hauptpersonen der Mythen findet nur eine, gelegentlich einmal, Erwähnung als Gottheit eines Stammes, der indes nicht näher bezeichnet ist¹. Man kann sich der Vorstellung nicht erwehren, dass ein grosser Teil dieser Mythen von irgend welchen Nachbarn entlehnt ist, und sucht man sich Rechenschaft darüber zu geben, welche Nachbarn das sein könnten, so wird man naturgemäss darauf geführt, an die zu denken, von denen aller Wahrschein-

¹ K'ucumatz tuchcex hun chic xa pa ya xu col vi ri „die Quetzalfederschlange heisst ein anderer, im Wasser ist sein Helfer“.

lichkeit nach auch der Name Tollan und der damit verbundene Ideenkreis in die Mythen der Quiche und Cakchiquel gelangt ist, d. h. an die Nawa-Stämme von Tabasco, Chiapas und Guatemala.

Das Land Tollan oder Tullan ist auch in den Sagen der guatemalteckischen Indianer die gemeinsame Urheimat der Stämme. Es giebt vier Tullan, lehren die Cakchiquel-Annalen, eines liegt im Osten (wo die Sonne aufgeht), ein anderes im Norden (im Reiche der Schatten Xibalbay), wieder ein anderes im Westen (wo die Sonne untergeht) und endlich eines im Süden (wo die Gottheit wohnt). „Wo die Sonne untergeht, aus dem Tullan, von jenseit des Meeres kommen wir (die Cakchiquel und die verwandten Stämme). Das ist das Tullan, wo wir von unsern Müttern, unsern Vätern geboren und erzeugt wurden.“ Die Quiche-Mythen dagegen verlegen diese gemeinsame Urheimat der Stämme nach dem Osten, aber auch an die andere Seite des Meeres. Der Name Tullan erscheint in diesen Quiche-Texten selten allein, sondern in der Regel in Verbindung mit dem noch unerklärten Namen Zuiva¹, und diesem Paare werden im Popul Vuh die Namen Vukub pek, Vukub civan „die sieben Höhlen“, „die sieben Schluchten“, koordiniert, die eine direkte Uebersetzung des mexikanischen, ebenfalls als Urheimat der Stämme genannten, aber in den mexikanischen Sagen in der Regel nach dem Norden verlegten Namens Chicomoztoc sind. Das Land Zuiva wird auch in den einheimischen yukateckischen Berichten erwähnt. „Aus ihrer Heimat Nonoual, aus dem Westen, aus dem Lande Zuiva, aus Tulapan Chiconahthan kamen die Tutul xiu, die Begründer der Dynasti von Mani. So

¹ An einer Stelle des Titulo de los Senores de Totonicapam ist Pa Tulan Pa Civan „in (oder aus) Tollan, aus Civan“ geschrieben, wo also Civan (= Schlucht, Barranca) für Zuiva gesetzt ist. Ich lasse es unentschieden, ob wir hier einen Schreib- oder Druckfehler anzunehmen haben, oder ob eine Art euhemeristische Erklärung des rätselhaften Namens Zuiva versucht worden ist. Es wäre ferner noch denkbar, dass wir Pa Vukub Civan „aus den Sieben Schluchten“, das wäre also Chicomoztoc, zu lesen oder zu denken hätten.

berichtet der Chilam Balam dieses Ortes. Und auch der Chilam Balam von Chumayel nennt „die Höhle“ Zuiva als Repräsentant der westlich von Yucatan gelegenen Landschaften. An dieser letzteren Stelle und so auch an einigen andern, wo eine bestimmte Zeitperiode mit der Landschaft Zuiva in Verbindung gebracht wird, steht Zuiva allein. Immer aber handelt es sich um eine im Westen von Yucatan gelegene Gegend. Nicht in Verbindung mit Tula, allein wird Zuiva auch in den Cakchiquel-Annalen genannt, und zwar als eine im fernen Osten gelegene Landschaft. Nachdem die wandernden Stämme, von dem westlichen Tula aus, das Meer überschritten haben, bleiben zunächst die Vuk ama'k, die „Sieben Stämme“ — das sind die Tz'utuhil und ihr Anhang, zu dem wir vielleicht auch die handelskundige Nauatl sprechende Bevölkerung der pacifischen Küste zu rechnen haben, — in Teoçacuancu (einem Orte, dessen Name zweifellos mexikanischen Ursprungs ist) zurück. Die andern Stämme aber ziehen nach Osten weiter und gelangen über Meahauh und Valval xucxuc nach Tapcu Oloman. Dort legen sie Kriegsrüstung an und treffen auch alsbald eine Kriegspartei der Ah Nonoualcat, Ah Xulpiti, „die am Rande des Meeres und auf Booten leben“ (he c'oh chu chi palouh, pa hucu e c'oh vi). Es entspinnt sich ein hartnäckiger Kampf, und die Ah Nonoualcat, Ah Xulpiti werden geschlagen. Die Stämme fragen nun, wie man über das Meer gelangen könne. „Da bestiegen wir die Boote der Ah Nonoualcat und gingen nach Osten, bis wir dort ankamen. Fürwahr schrecklich sind die Stämme der Ah Zuyva (der Leute von Zuiva) dort im Osten.“ Diese entpuppen sich als wirkliche Zauberer, fliegen in der Luft herum, gehen in die Erde hinein, und solchen Künstlern gegenüber können die Cakchiquel und die sie begleitenden Stämme nicht Stand halten. Sie weichen nach Tapcu Oloman zurück, erhalten dort ihre Götter und ziehen dann auf gesonderten Wegen nach den Orten, die nachmalen als älteste Niederlassungen der einzelnen Stämme bekannt sind.

Hält man diese verschiedenen Nachrichten zusammen, so scheint aus ihnen mit Bestimmtheit sich zu ergeben, dass wir

das Land Zuiva in Tabasco, etwa in Xicalanco oder Coatzacoahuaco, zu suchen haben. Denn das waren die Gegenden, zu denen man kam, wenn man von Yucatan aus nach Westen wanderte. Und wenn die Cakchiquel und Quiche dies Land im fernen Osten suchten, so könnte das auf mythologischen Erwägungen beruhen, es könnte aber auch aus den mexikanischen Quellen direkt übernommen sein. Denn für die Mexikaner waren diese Länder in der That das Teotl ixco, das im Sonnenaufgang gelegene Gebiet. Auch darf man nicht vergessen, worauf ich schon an anderer Stelle hingewiesen habe¹, dass der Haupthandelsweg von Tabasco nach den zentralen Provinzen von Guatemala in alter Zeit über die Landschaft Peten nach dem Motagua-Thale ging, die toltekischen Händler zu den Quiche und Cakchiquel also vielleicht in der That von Osten kamen. Wie dem aber auch sei, der Name Nonoual und Nonoualcat, der in den yukatekischen und den guatemalteki-schen Texten in Verbindung mit Zuiva genannt ist, sowie die Angaben, dass diese Völker am Rande des Meeres und auf Booten wohnen — eine Angabe, die eine direkte Uebersetzung des mexikanischen Namens der Landschaft Acallan ist — weisen zweifellos auf die Gebiete am untern Usumacinta und am grossen Flusse von Tabasco hin. Und die Namen selbst, sowie die Wortformen — mit der Endung -cat, die rein mexikanisch ist — sind ein Beweis, dass dieser ganze Sagenkreis den Mayavölkern von Yucatan und Guatemala aus mexikanischen Quellen übermittelt worden ist. Denn für die Mexikaner waren diese Gegenden, wo sie mit den fremdsprachigen Mayavölkern zusammensties-sen, und wo zwischen den mexikanischen Kolonien wohl noch eine Menge anderer Urvölker wohnten, das nonoualli², das Land der Stummen, die njemétzija, das fremdsprachige Gebiet. In den Maya-Sprachen haben diese Namen und diese Vorstellungen keine Wurzel.

Der gemeinsame Aufenthalt der Stämme in Tula fällt in

¹ Veröffentlichungen aus dem Königl. Museum für Völkerkunde. Bd. IV S. 22.

² Nonoual-co leitet sich ab von dem mexikanischen Worte nontli oder nonotli „stumm“.

die Zeit, da es noch Nacht auf der Erde war, da die Sonne noch nicht geboren war. Als das Licht der historischen Zeiten ihnen leuchtete, da fanden sich die Stämme, wie noch heute, zerstreut über ein weites Areal, mit verschiedenen Sprachen und verschiedenen Göttern. Aber „sie erinnerten sich ihrer Brüder, die hinter ihnen zurückgeblieben waren, der Yaqui“ (wieder ein mexikanisches Wort, yaquê, das die weggezogenen, die Auswanderer bezeichnet), „die ihre nationale Geburt an der Stätte erlebten, die man heute Mexico nennt“. Auch einer andern Nation erinnerten sie sich, die dort im Osten zurückgeblieben war. chah-car-vinak werden sie genannt, was man vielleicht mit „Ballspiel- und Fischleute“ übersetzen kann. Und Tepeu Oliman heisst im Popol Vuh der Ort, wo sie zurückblieben: Ohne Zweifel identisch mit dem Tapcu Oloman der Cakchiquel-Annalen und mit einer alten Landschaft Olman, von der der Name des Volkes der Olmeca Xicalanca sich ableitet.

Schon waren die Stämme etabliert in dem Gebiet, das nachmalen ihr althistorischer Wohnsitz war. Da gedenken sie noch einmal den Weg zurückzugehen, den ihre Väter gekommen sind. Denn zwar ihre Stammesnamen, ihre Sprache, ihre Götter haben sie von dort mitgebracht. Aber eines fehlt ihnen noch, die königlichen Abzeichen, die Würden, die Titel und ihre Devisen. Um diese zu holen, wird noch einmal eine Gesandtschaft nach dem Osten, über's Meer geschickt, zu dem grossen Vater, der dort wohnt, und von dem alle Würden und alle Macht ihren Ursprung haben. Und hier begegnet man einem Namen, in dem sich die mexikanische Quelle dieser Sagen vielleicht am klarsten dokumentiert. Dieser grosse König, der Herr des Ostens, wird Nacxit genannt. „Da kamen sie (die Gesandten der Quiche) vor das Angesicht des Königs Nacxit, des grossen Königs. Ein einziger Urteiffäller ist er, gewaltig ist seine Herrschaft. Der gab ihnen die Insignien der Herrschaft, alle ihre äusseren Abzeichen. Da kamen die Abzeichen der ahpop- und der ahpop-camha-Würde, da kamen die Abzeichen des Glanzes und der Herrschaft des ahpop und des ahpop-camha, alle gab sie ihnen Nacxit her, die Insignien der Herrschaft.

Folgendes sind ihre Namen: Baldachin, Thron, Flöten und Trommeln, Gesichtsschminke und Markassit, Krallen vom Löwen und vom Tiger, Kopf und Hufe des Hirsches, . . . Schneckengehäuse und Schellen (?), Wiege- und Wickelbänder (?), *cuxcon*, *chiyom*, und zusammengeballte Masse (Haube) von Reiherfedern. „In dem Ausdruck für dieses letzte Abzeichen, *azta-pulul* haben wir, beiläufig, wieder ein mexikanisches Wort (*azta-pololli*) vor uns. Nach dem *Titulo de los Señores de Tonicapam* haben die *Quiche* von *Nacxit* ausserdem noch den Schild (*giron*) *k'a'kal*, erhalten, „der sie respektieren und fürchten lässt.“ Von ihm auch den „Stein, den sie bei ihren Zaubereien benützten“. Kurz, alles was Macht und Einfluss verbürgt, ist von diesem grossen Fürsten des Ostens entlehnt.

Nun, diesen Fürsten selber haben, einschliesslich seines Namens, die guatemalteckischen Stämme von den Mexikanern übernommen. Es ist kein anderer als der Priester-König von *Tula*, der sagenberühmte *Quetzalcouatl*¹. Denn auch den Mexikanern galt dieser Priester-König von *Tula* als der, von dem alle königliche Macht entsprossen ist, dessen Stellvertreter auf Erden nur die gebietenden Könige sind. Das ist klar ausgesprochen in den Reden, die in Mexico bei der Investitur des Königs diesem gehalten wurden. So sprechen zu dem jungen König *Tiçocic* die verbündeten Könige von *Tetzco* und *Tlacopan*: „Seit heute bist du nun, o Herr, auf dem Throne, den zuerst aufrichtete *Cen acatl*, *Nacxitl Quetzalcouatl*, und in seinem Namen kam *Uitzilopochtli*, ihn setzte jener endgiltig auf den Thron, der heute besteht, und in dessen Namen wiederum war König der erste König *Acamapichtli*. Bedenke, dass es nicht dein Thron ist, dass er jenen gehört, von denen er entliehen ist, dass er wieder zurückgegeben werden wird, denen er gehört, dass du nicht für immer auf ihm sitzen wirst, dass du

¹ Unter dem Namen *Nacxitl Topiltzin* ist *Quetzalcouatl* in einem interessanten Liede besungen, das in *Ancient Nahuatl Poetry* No. XVIII publiziert ist, und von dem ich später vielleicht einmal eine Uebersetzung geben werde.

ihn nur entliehen hast. Darum Sorge, dass du ihn in Ehren hältst und ihn an Macht wachsen lässt, zu grösserem Heil“¹. Und es ist ja klar, das Toltekenreich galt als das erste, das unter den Völkern des mexikanischen Kulturkreises errichtet worden ist. Alle später gegründeten Reiche und Herrschaften waren folglich nur die Rechtsnachfolger des ersteren. Ihre Könige nur die Platzhalter, die Stellvertreter des ersten, der in Tollan gebot. Und es ist bekannt, wie diese Anschauung das Verhalten der Mexikaner zu der Zeit der Landung des Cortes beeinflusste und ihre Thatkraft gegenüber den wunderbaren, vom Sonnenaufgang über Meer gekommenen Fremdlingen lähmte.

Diese Sagen von dem Toltekenreiche sind es, die in der Quiche-Tradition in den Erzählungen von dem „gran padre Nacxit“ sich verkörpern, und die mexikanische Etymologie dieses Namens lässt über ihre Herkunft keinen Zweifel. Welche Ansicht man auch über den Ursprung der Quetzalcouatl-Sage haben mag, in ihrer von den Mexikanern ausgebildeten und entwickelten Gestalt hat sie die Maya-Stämme auf das Entschiedenste beeinflusst. Und das wird man sich immer gegenwärtig halten müssen, wenn man sich in Betrachtungen über die Bedeutung dieser oder jener Figur der zentralamerikanischen Mythen einlässt.

Steglitz.

Dr. Seler.

Philologie und Völkerpsychologie. Dass das System der chinesischen Mauern in der Wissenschaft von Uebel ist, ist zwar in der Theorie ein allgemein anerkannter Satz, wird jedoch in der Praxis vermöge der allgemeinen menschlichen Gebrechlichkeit bisweilen weniger beachtet, als es wünschenswert ist. Einen lehrreichen Belag dafür bietet das Werk eines hervorragenden Philologen, auf das wir an dieser Stelle die Aufmerksamkeit des Lesers lenken möchten, und das sich mit einigen wichtigen grundlegen-

¹ Tezozomoc, *Crónica mexicana* cap. 56.

den Fragen der griechischen Mythologie und der Religionslehre beschäftigt¹. Unsere Betrachtungen sollen dabei einem doppelten Zwecke dienen, entsprechend den allgemeinen Beziehungen, die zwischen der Philologie einerseits und der Völkerkunde oder Völkerpsychologie andererseits bestehen. Die letzteren Gebiete haben nämlich vor den ersteren zwar die grössere Weite des Gesichtskreises und die grössere Breite des Stoffes voraus, stehen ihr jedoch durchweg, wo es sich um einzelne Thatsachen handelt, sowohl an der Fülle wie an der Genauigkeit und Zuverlässigkeit der einzelnen Zeugnisse nach. Bei der Beantwortung allgemeiner Fragen kommt der erstgenannte Vorzug mehr zur Geltung, während bei der Einzelforschung die Philologie sich vielfach den genannten beiden anderen Wissenschaften an Sicherheit überlegen erweist. Die beiden eben angegebenen Gesichtspunkte kommen nun auch bei der Betrachtung des Buches zur Anwendung, von dem hier die Rede sein soll. Seine allgemeinen Ergebnisse stimmen ganz mit den Anschauungen überein, die sich über die einschlägigen Dinge in den ethnologischen Kreisen seit längerer Zeit entwickelt haben; da sie sich aber auf eine Fülle von Material aufbauen, wie es in diesem Umfange und in dieser Zuverlässigkeit die Völkerkunde nicht besitzt, so sind diese Untersuchungen geeignet, das Vertrauen in die Richtigkeit jener bei den Ethnologen herrschenden Anschauungen aufs neue zu befestigen; und an dieser Stelle auf das Buch hinzuweisen ist vielleicht um so weniger überflüssig, als es, soweit dem Schreiber dieser Zeilen bekannt, bislang in keiner ethnologischen Zeitschrift besprochen ist. Umgekehrt aber ist es für den Philologen, der in einem engeren Gebiete mit seinen eigenen Methoden Fragen behandelt, die die Völkerkunde auf ihre Weise bereits beantwortet zu haben glaubt, lehrreich und anregend und kann unter Umständen seine Untersuchung abkürzen, wenn er von diesen Antworten Kenntnis nimmt. USENER äussert über manche Ergebnisse seiner Untersuchungen ein Erstaunen, das den Ethnologen etwas befremdend anmuthet, und das er viel-

¹ USENER, Götternamen. Bonn, Cohen, 1896. X u. 391 S. gr. 8. M. 9.—.

leicht weniger gezeigt hätte, wenn er den einschlägigen in dieselbe Richtung weisenden Lehren der Völkerkunde mehr Beachtung geschenkt haben würde. Es muss aber leider immer noch die Klage wiederholt werden, dass zwischen der Philologie und der Geschichtswissenschaft einerseits und der Völkerkunde und Völkerpsychologie andererseits die trennende Mauer noch immer nicht völlig niedergerissen ist. Ein Werk wie das von OTTO SEECK über den Untergang der alten Welt steht mit seinen gelegentlichen ethnographischen Vergleichen, die auch immer noch ziemlich spärlich sind, leider noch recht vereinzelt da und hat darin nicht einmal LAMPRECHT's Deutsche Geschichte zum Genossen, während doch der Ethnologe andererseits schon lange gewohnt ist, den Lehren der Philologie und der Geschichte einige Beachtung zu schenken.

Wenden wir uns nun dem Buche USENER's zu, so muss seine Kritik im einzelnen natürlich der fachmännischen Beurteilung überlassen bleiben. Da diese sich in der Hauptsache zustimmend geäußert hat¹, so dürfen wir in der Folge wohl die Hauptergebnisse seiner Betrachtung als richtig voraussetzen. Die Hauptfrage in USENER's Buche ist die nach der Entstehung der griechischen Götterwelt. Der alten von WELKER begründeten und von SCHELLING fortgesponnenen Anschauung einer absteigenden Entwicklung von einem ursprünglichen Monotheismus aus hat auch USENER, wie er selbst (S. 274) angiebt, ursprünglich beige pflichtet. Erst später hat sich ihm die Vorstellung einer entgegengesetzten, aufsteigenden Entwicklung als unabweisbar aufgedrängt. Innerhalb ihrer unterscheidet sein Buch (S. 275—280) im wesentlichen drei Stufen: der Stufe des Glaubens an persönliche Götter, wie wir sie aus den homerschen Dichtungen kennen, ging die Vorstellung der von USENER so genannten Sondergötter voraus, die keine Persönlichkeit darstellen, vielmehr von begrifflicher Durchsicht-

¹ Soweit dem Schreiber dieser Zeilen bekannt, ist das Buch bislang nur von MASS in der deutschen Litteraturzeitung besprochen worden. Die vorliegende Abhandlung wurde schon Anfang 1897 der Redaktion eingeschickt.

tigkeit sind und jeder nur für bestimmte Klassen von Vorgängen oder Dingen im Leben Bedeutung besitzen. Eine erste Stufe der Entwicklung endlich wird durch die von USENER so genannten Augenblicksgötter gekennzeichnet; sie haben nicht wie die Sondergötter eine allgemeine, auf eine ganze Klasse von Dingen oder Vorgängen sich erstreckende Bedeutung, sondern kommen jeder nur für einen einzelnen Vorgang oder ein einzelnes Ding inbetracht, wie z. B. bei jeder Ernte an die Gegenwart besonderer Erntegottheiten geglaubt wurde, oder die einzelnen Blitze als göttlich angesehen wurden.

Die einschlägigen Lehren der Ethnologie stimmen mit diesen Erörterungen USENER's im wesentlichen überein. Zwar finden wir auch hier gelegentlich die Anschauung einer im Durchschnitt absteigenden Entwicklung der religiösen Vorstellungen vertreten, z. B. von MAX MÜLLER, gemäss deren alle Vielgötterei nur die getrübe Form eines ursprünglichen Monotheismus bildet. Allein diese Anschauung findet nicht bloss in den einschlägigen einzelnen Thatsachen keine Unterstützung, sondern steht auch im schärfsten Widerspruch mit allen unseren sonstigen Vorstellungen über die Entwicklung der menschlichen Kultur. Dass diese im Durchschnitt eine aufsteigende ist, liegt ja auf der Hand, und Rückgang und Verfallserscheinungen können daher in einer Gesamtbetrachtung nur die Bedeutung einer Ausnahmeerscheinung beanspruchen, die durch besondere Umstände veranlasst wird. Insbesondere macht auch ein vergleichender Blick auf die religiösen Vorstellungen der Naturvölker uns eine allmählich aufsteigende Entwicklung auf diesem Gebiete unzweifelhaft. Und zwar können wir auch hier, abgesehen vom vollendeten Monotheismus, drei Entwicklungsstufen unterscheiden, die im wesentlichen den drei von USENER unterschiedenen entsprechen. Auf der untersten finden wir die Vorstellungen von Geistern, Dämonen, Fetischen und dergleichen, d. h. von übernatürlichen Wesen, deren Bedeutung auf einzelne Vorgänge und einzelne Dinge beschränkt ist, die also USENER's Augenblicksgöttern entsprechen würden. Auf der zweiten Stufe finden wir die Vorstellung von Gattungsgöttern,

die mit USENER's Sondergöttern auf einer Stufe stehen. Verehren z. B. die Samojeden noch einzelne Naturgötter, die den Charakter von Augenblicksgöttern besitzen, so glaubten die heidnischen Finnen statt dessen an Genien, deren jeder nicht einzelnen Dingen, sondern ganzen Gattungen von Dingen, wie etwa allen Steinen, allen Häusern u. s. w. seinen Schutz angedeihen liess¹. Auch die weitverbreiteten Vorstellungen von einem Himmelsgott, einem Regen- und Donnergott, einem Wind-, Feuer- und Wassergott u. s. w. gehören hierher. Einer dritten Stufe gehört die Vorstellung persönlicher Götter an. In solcher plastischen Greifbarkeit wie bei den Griechen finden wir diese Anschauungen allerdings bei keinem Volke, vergleichbar wohl nur bei einigen arischen Völkern wieder. Wahrscheinlich handelt es sich hier um eine Aeusserung einer besonderen Rassenbegabung, wie uns namentlich bei einem vergleichenden Blick auf die semitischen Völker mit ihren schemenhaften, abstrakten Gottheiten und ihrem Mangel aller Leistungen auf dem Gebiete der bildenden Künste wahrscheinlich wird. Immerhin aber können wir die älteren jüdischen Vorstellungen sowie die Göttervorstellungen der alten vorderasiatischen Kulturvölker als Beispiel hier anführen, und auch eine allgemeine Erwägung muss uns von der Notwendigkeit dieser Entwicklungsstufe überzeugen. So wie uns nämlich die griechische Religionsgeschichte zeigt, dass jeder persönliche Gott zum einzigen Gott zu werden und einen Monotheismus herbeizuführen bestrebt ist², so setzt auch umgekehrt diese letzte Stufe der religiösen Entwicklung die Vorstellung persönlicher Götter als eine unvermeidliche Durchgangsstufe voraus.

Eine besonders eingehende Betrachtung schenkt USENER dem Problem, wie sich der Uebergang von den Augenblicksgöttern zu den Sondergöttern vollzogen hat, wie sich mit andern Worten der Uebergang von einer durchaus konkreten, den einzelnen Fällen zugewandten Denkweise zu

¹ TYLOR, Anfänge der Kultur II S. 246.

² USENER S. 338.

einer mehr abstrakten, der Gattung zugewandten vollzogen hat. Wenn USENER mit der Behauptung einer solchen Entwicklung überhaupt auf harten Widerspruch zu stossen glaubt (S. 317), so kann sich diese Erwartung nur auf den Kreis der Philologie, nicht auf den der Völkerkundigen beziehen, für die eher die entgegengesetzte Anschauung einer absteigenden Entwicklung überraschend sein würde. Zur Rechtfertigung seiner Anschauung beruft sich USENER, angesichts des von ihm erwarteten Widerspruchs, auf eine allgemeine Thatsache des menschlichen Denkens, wie sie uns die Sprache enthüllt, dass nämlich auf einer tieferen Stufe die Sprache reich an Sonderbenennungen für die einzelnen Arten und Dinge, dagegen arm an zusammenfassenden Gattungsbezeichnungen ist. USENER beschränkt sich bei dem Nachweis dieser Thatsache auf die deutsche Sprache. Er hätte ihn leicht allgemeiner bringen können, denn schon OSKAR PESCHEL hat darauf aufmerksam gemacht, dass rohe Jägerstämme wohl den Wolf und Bär einzeln benennen, aber keinen allgemeinen Namen für das Tier haben; ebenso wie die Australier für Baum, Fisch und Vogel kein Wort besitzen, aber eine Fülle von solchen für die einzelnen Arten dieser Gruppen¹.

In unserm Glauben, dass der rühmlichst bekannte Philologe hier den Lehren der Völkerkunde weniger Beachtung geschenkt hat, wie sie verdienen, werden wir durch eine weitere Stelle seines Buches (S. 321) bestärkt, in welcher die eben erwähnte Thatsache einer aufsteigenden Entwicklung des menschlichen Vorstellens in der Richtung vom Besondern auf das Allgemeine hin als eine für die Philosophen äusserst überraschende und bis jetzt durchaus unbekannt hingestellt wird. „Unsere Philosophen in ihrer göttlichen Erhabenheit über das Geschichtliche behandeln die Begriffsbildung und die Zusammenfassung zu Art und Gattung als selbstverständlichen und notwendigen Vorgang des menschlichen Geistes. Sie übersehen, dass jenseits der Herrschaft der für uns selbstverständlichen Logik und Erkenntnislehre es lange Abschnitte der Entwicklung gegeben hat, worin der

¹ PESCHEL, Völkerkunde, 3. Aufl., S. 116.

menschliche Geist sich langsamen Schrittes zum Begreifen und Denken hindurcharbeitete. Unsere Erkenntnislehre wird so lange des nötigen Unterbaues entbehren, bis Sprachwissenschaft und Mythologie die Vorgänge des unwillkürlichen Denkens aufgeheitelt haben.“ Ob es Philosophen giebt, die in der That von den hier inbetracht kommenden Dingen keine Ahnung haben, wissen wir nicht. Als ein Ganzes betrachtet verdienen die Philosophen das Urtheil jedenfalls nicht, das hier über sie gesprochen wird, und auf Forscher wie WUNDT, PAULSEN oder SPENCER passt es in keiner Weise.

Gerade die Völkerkunde giebt uns noch auf einem andern Gebiete als dem sprachlichen ein glänzendes Beispiel derselben aufsteigenden Entwicklung des menschlichen Denkens vom Besondern zum Allgemeinen hin. Wir meinen diejenigen mythologischen Anschauungen, die man unter dem Namen des Totemismus zusammenzufassen pflegt, und deren psychologischer Kern darin besteht, dass nicht einzelne Geschöpfe als solche, sondern als Glieder einer Gattung den Gegenstand der mythologischen Verehrung bilden. Welche hohe logische Leistung in der Neigung zur Generalisation und Abstraktion liegt, wie sie sich hier in den Vorstellungen der Naturvölker wenn auch noch in konkreter Form äussert, darauf hat schon ein zu früh verstorbener englischer Forscher treffend hingewiesen¹. Auch von andern Forschern ist die sich hier bethätigende allmähliche Hinwendung zum abstrakten Denken ausdrücklich betont worden. Schon im vorigen Jahrhundert verglich DE BROSSES die Gattungsgötter der Rothäute mit den Ideen Plato's, und schon COMTE erblickt den wesentlichen Unterschied der eigentlichen Gottheiten von den blossen Fetischen in ihrem allgemeinen und abstrakten Charakter².

Was der Uebergang von der zweiten zur dritten Stufe des religiösen Vorstellens anbetrifft, so hängt nach USENER'S Untersuchung die Entwicklung der Sondergottheiten zu persönlichen Göttern vorzüglich von der Beschaffenheit ihres Namens

¹ ROBERTSON SMITH, *The Religion of the Semites* I p. 118.

² Nach TYLOR, *Anfänge der Kultur* II S. 243, 247.

ab. Je mehr die ursprüngliche, die besondere Rolle des Gottes bezeichnende Bedeutung des Wortes lebendig bleibt, desto schwerer vollzieht sich dieser Uebergang; je mehr sie verblasst, desto leichter. Wir wollen hierzu nur hinzufügen, dass auch auf dem Gebiete der indischen Religionslehre sich ähnliche Erscheinungen beobachten lassen. So hat z. B. der Gott Waruna sich vorzüglich deswegen zu einer allgemeinen und umfassenden Gottheit entwickeln können, weil sein Name aus dem Persischen entlehnt und daher von vornherein ein blosser Eigenname war, und einer entsprechenden Entwicklung Agni's stellte sich die sinnliche Anschauung des Feuers hindernd in den Weg¹.

Der Zweck der vorstehenden Zeilen ist erreicht, wenn sie einerseits bei den Freunden der Völkerkunde und Völkerpsychologie für das lehrreiche Buch USENER's etwas Interesse erweckt haben und andererseits den einen oder andern Philologen und Historiker davon überzeugen, dass die Lehren der Völkerkunde für seine Untersuchungen nicht immer belanglos sind.

A. Vierkandt.

Die Rauten. Ein kleines Kapitel zur Sittenkunde des deutschen Volkes. Die Pflanzen haben von jeher einen tiefen Eindruck auf das Gemüt des Menschen gemacht. Die verschiedenen Formen, in denen die Kinder Floras dem Auge des Beschauers sich darbieten, die Ruhe und der Frieden, die über sie ausgegossen zu sein scheinen, das langsame Wachstum, welches das schärfste Auge nicht zu beobachten, sondern von Zeit zu Zeit nur durch Messung wahrzunehmen vermag, die Zartheit der Gebilde in Blatt und Blüte, in Stamm und Wurzel, in Frucht und Samen, dann der angenehme Duft, den viele dieser Wesen verbreiten, die scharfen Gerüche, womit andere sich wieder ankündigen, der Wohlgeschmack vieler Früchte,

¹ OLDENBERG, Die Religion der Veden S. 95, 105.

die herben und bitteren Säfte, welche nicht wenige von ihnen enthalten, und noch zahllose andere Erscheinungen im Leben und Weben dieser Individuen, lassen es begreiflich erscheinen, welchen nachhaltigen Einfluss sie auf Glauben und Brauch der Menschen von altersher ausübten. So gross ist diese Macht, dass der Wahn an die ausserordentlichen Kräfte der Pflanzen, bei vielen Menschen weder durch die christliche Lehre noch durch die Ergebnisse der Wissenschaft erschüttert worden ist.

Eine ganz bedeutende Stellung nehmen in dieser Hinsicht die Rauten ein. Wie tief diese Pflanze in das Volksleben und den Volksglauben eingedrungen ist, und in welchem Ansehen sie im 16. Jahrhundert stand, zeigen uns zwei Volkslieder dieser Zeit. Beide wurden zu Ehren des Herzogs Johann Wilhelm von Sachsen gesungen. Ganz natürlich gedenkt der Sänger des sächsischen Wappens, des Rautenkranzes und fleht:

den rautenkranz erhalt uns ganz,
thu ihn in dein schutz fassen!

Doch nicht nur das. Die nächste Strophe bringt selbstverständlich gleich die Symbolik der Raute zum Ausdruck, und verleiht durch dieses uralte Bild dem Liede grösseren Reiz und tieferen Sinn:

Die rauten dient für allen Gift,
dazu fleucht sie die schlange;
dein Wort der Teufel aneficht,
macht uns darüber bange;
dass wir so fest drob halten thun,
geschicht alls durch deine güte;
was ligt daran, ob man ist gram
dem rautenbusch? er bleibt doch frisch,
herr gott wirst ihn behüten!

Ganz ähnlich heisst es auch in der beigesetzten Variante:

Die rauten ist gut wider gift
und kann schlangen vertreiben.

(Die histor. Volksl. der Deutschen v. R. v. LILIENCRON Nr. 564, St. 6.) Vier hübsche Stellen bringt das deutsche Wörter-

buch VIII, 319 mit Beziehung auf Sachsen und sein Herrscherhaus bei:

ihr blumen all
im grünen thal,
gebt frucht der raut!
kein giftigs kraut
hat bei ihr gunst.

helft mir, ihr herzgeliebten leut
die werthe raut aussingen heut.
merkt und rühmt die edle raute,
neiget euch für jhrem kraute,
daz für so viel landesgiften
kan so heilsam arzney stiften.

das freie rosz gehorcht dem sklavenzügel,
den glanz der raute seh ich welk verbleichen.

Was das angeführte Volkslied Nr. 564 andeutet, bestätigt auch das Kreutterbuch PETR. AND. MATTHIOLI, Frankfurt am Mayn. Bei Fischers S. Erben MDCXXVI, S. 254. Da liest man:

„Raute ist ein edel Kraut | beynahe für alles Gift | daher auch das Sprichwort vnnnd Carmen: Salvia cum Ruta faciunt tibi pocula tuta, d. i. | Salbey vnnnd Rauten vermengt mit wein, lassen dir den Trunck nicht schädlich seyn|.

Rauten mit Feigen und Welschnüssen gessen widerstrebt dem Giff vnd tödtlichen schaden der Pestilentz | ist ein köstlich praeseruatiuum oder vor bewahrung | Morgens genossen.

Wenn die Wisel mit der Schlangen kempffen wil | sterkt sie sich mit Rauten | so mag jr die Schlang kein Giff zufügen¹.

Die Rautenbletter gessen | oder getruncken | seynd gut wider die schädliche vnd giftige Piffierlinge.

So sich jemand mit Rautensafft bestreicht | ist er sicher vor giftigen Thieren | können jhm keinen Schaden zufügen.

¹ Diese Vorstellung begegnet schon bei Aelianus de natura animalium lib. IV, cap. 14.

Rautenbletter zwischen zweyen Steinen zerknirscht | mit Honig vnd Salz vermischet | vnd vbergelegt | heylen alle giftige Stich vnd Bissz.

Die Rautenbletter gedörret | vnd auff ein Glut gelegt | verjagen die Nattern vnd andere giftig Vngezifer.

Zwibelsaft mit Saltz, Rauten und Honig vermischet, ist ein köstliche Arznei zu den Wunden, so von vnsinnigen Hunden gebissen sind.“

Die anderen Meinungen und Bräuche, die dieses Kräuterbuch noch in Hülle und Fülle von den Rauten meldet, übergehe ich und mache nur noch auf den letzten Absatz aufmerksam, der auf die Leichname Bezug nimmt:

„Wenn man die todten Leichnam mit Rauten eynwickelt | so bleiben sie lang vnverwesen.“

Dieser Umstand gemahnt an die hübsche Kannitverstanerzählung von J. P. HEBEL (Schatz-Kästlein des rhein. Hausfreundes, Stuttgart, Cotta, S. 103), wo es heisst: Armer Kannitverstan, was hast du von allem deinem Reichtum? Was ich einst von meiner Armut auch bekomme: ein Totenkleid und ein Leintuch und von allen deinen schönen Blumen vielleicht ein Rosmarin auf die kalte Brust, oder eine Raute.

Manche Erklärer der Kannitverstanerzählung gehen über diesen Umstand ohne weiters hinweg. Sie finden wahrscheinlich die Stelle als selbstverständlich. So z. B. DIETLEIN und POLAK („Aus deutschen Lesebüchern“ II. S. 66) gedenken mit keiner Silbe dieses Umstandes. Man werfe aber einmal bei einer Prüfung die Frage auf: Warum eine Raute? — und man wird hören, was da alles vermutet und eronnen wird.

Dr. OTTO LYON („Die Lektüre“, Leipzig, Trübner 1890) giebt folgenden Grund an, weshalb in dieser Erzählung des sagenreichen Rautenkrautes gedacht wird: „Wegen des Herben und Bitteren, das beiden Pflanzen (Rosmarin und Raute) anhaftet, dienen sie als Sinnbild des Leides bei Leichenbegängnissen.“

Eine Sage, die sehr deutlich an das viaticum erinnert, teilt Ritter VON PERGER („Deutsche Pflanzensagen“, Stuttgart und

Oehringen 1864, S. 203, nach BAUMGARTEN S. 30) mit: sie (*ruta graveolens*) wandelt sich, in den Sarg eines Toten gelegt, in Gold, so dass dadurch dessen Seele goldstrahlend in dem Himmel ankommt.

Aber nicht nur dem Toten giebt man sie in den Sarg, auch die Braut ziert sich mit der Raute (UHLAND, Volkslieder No. 38).

Das hohe Ansehen, in welchem die Rauten standen, — und vielleicht, wer mag es wissen, bei dem einen oder andern noch stehen, verrät der Name Wildmännl-Raute, den Dr. M. HÖFLER in Oberbayerns „Volksmedizin und Aberglaube“, München 1888, S. 19 beistellt.

Die Rauten, wenigstens die Weinraute (*ruta graveolens*) darf man wohl als ein echtes und rechtes Mutter- oder Frauenkraut bezeichnen. Man sagt ihr nach, sie stille die Gebärmutterkrämpfe. Wer eines Kindes nit bald genesen mag, dem legt man dieses Kraut über die mütterlichen Teile¹. Dieses Kraut führt auch den Namen Gürtler, weil es zum Johannis-Sonnwendgürtel in Verwendung kam, der aus Gesundheitsrücksichten getragen wurde². Die häufigste Hutzierde des Landvolkes ist heute noch in Bayern die Raute³. Dr. HÖFLER gedenkt auch der Mondraute (*Botrychium Lunaria*, Wallpurgiskraut und Beseihkraut genannt), welche nach dem Sennerglauben Ursache sein soll, dass das Melkvieh die Milch verliere, sobald es die oberen Teile der Pflanze abweide. Beseihen bedeutet so viel als vertrocknen, versiegen⁴.

Dass man gegen den Wahnglauben, der sich an diese Pflanzengattung haftete, zu Felde zog, erzählt uns PANZER (Beitrag z. deutschen Myth. II. S. 283): Diejenigen, welche „kreuter“ ausgraben, oder andere gewisse Sachen, sonderlich mit rauten und vierbletterten klee verrichten . . . seien wohl zu punktieren und zu strafen⁵.

¹ Dr. M. HÖFLER a. a. O. S. 104.

² Ebenda.

³ Ebenda.

⁴ Ebenda S. 115.

⁵ Hier sei noch auf die sehr lesenswerte und auf die Rauten Bezug

Der Glaube an die grosse Wunderkraft der Raute ist in unseren aufgeklärteren Zeitläuften gewaltig erschüttert worden. Sitte und Brauch hingegen, die mit diesem Gewächse in Beziehung stehen, sind schon zäher; die leben auch am Ausgange des 19. Jahrh. noch fort: In Gärten wird dieses Kraut gehegt und gepflegt. Der Gemsenjäger, erzählt uns STRASBURGER in „Den Blumen im Hochgebirge“ (Deutsche Rundschau 1896, S. 104), schmückt sich gerne mit der aromatisch duftenden, seidig schimmernden Edelraute. Die Bauern in Bayern wählen die Raute als Hutschmuck. Als magenstärkendes Mittel genießt man sie; dem Toten legt man sie in den Sarg, und dem Bräutlein flicht man sie in den Hochzeitskranz. Butterschnitten mit aufgestreuter Raute erwartete einstens RABENER (Briefe S. 11). Mässig auf Butterbrot gegessen, befördert die *ruta graveolens* die Verdauung¹. Der Bauernsohn Josef Hölzl verunglückte am 12. August 1891 im 33. Lebensjahre beim Rautensuchen auf der Wildkatze (L. v. HÖRMANN, Grabschriften und Marterlen III. 172). In welche Lebensgefahr das Pflücken der Jochraute den Tiroler Dichter Pichler am Duxergletscher brachte, erzählt die Oest.-Ung. Revue vom Jahre 1897 S. 126. Der Name Raute wird auch einer Menge anderen Pflanzen zuerkannt oder besser gesagt beigesetzt, wie das das etymologische Wörterbuch von M. HÖFER, Linz 1816, III. S. 20 zeigt. Da begegnen die Namen Mauerraute, Steinraute, Aberraute, Hofraute, Ackerraute, Geissraute, Hundsraute, Wiesentraute u. a. Und schliesslich sei, freilich mit allem und jedem Vorbehalt, des Rautendeleins im Märchendrama „Die versunkene Glocke“ von GERHARD HAUPTMANN gedacht. Das Rautendelein ist ein elbisches Wesen; es ist die Enkelin der alten Wittichen, der weisen Frau des Märchens. Dem Helden des Dramas, dem verwundeten Glockenmeister Heinrich leistet Rautendelein grosse Hilfe, folgt ihm als Magd in seine Be-

nehmende Arbeit FRIED. PANZER's über altchristliche Bildwerke a. a. O. II S. 365f. verwiesen.

¹ Das sagt ihr der weiland Bremer Seminardirektor AUGUST LÜBEN in seinem trefflichen Buche „Meth. Unterricht in der Pflanzenkunde“ S. 236 nach.

hausung, küsst ihn gesund, küsst ihn, dass seine Augen sehend werden, in ihren Armen findet der Meister Erholung nach grosser Mühsal; aber der Meister wird von Reue und Verzweiflung erfasst; er verflucht das Rautendelein, die, als sie wieder in ihr Geisterreich zurück muss, das Weib Nickelmann's, eines Elementargeistes wird. — Dem alten Rautenmännle steht das Rautendelein des modernen Dramas würdig gegenüber.

Wien.

Franz Branky.

III. Litteratur.

Alfred Hillebrandt, Ritual-Litteratur. Vedische Opfer und Zauber. (Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde, herausg. von Georg Bühler. III. Bd., 2. H.) Strassburg, Karl J. Trübner, 1897. 189 S. gr. 8°. Einzelpreis M. 9.50. Subskriptionspreis M. 8.—.

In der indischen Ritualliteratur, die, wie fast alle Litteraturgebiete bei den alten Indern, zu reicher Entwicklung gelangt ist, sind sowohl vom indologischen wie vom vergleichenden Standpunkte aus wertvolle Schätze erhalten. Dem Indologen erspart sie die Mühe, das altindische Ritual aus zerstreuten Notizen zusammenstellen zu müssen, die doch nie ein so vollständiges Bild wie sie selbst ergeben würden; neben dem Recht bildet sie die wichtigste Quelle für die Kenntnis des altindischen Lebens und dient zum Verständnis der alten religiösen Poesie, wie sie uns in den Liedern des R̥gveda, der schon entwickeltere Kultformen voraussetzt, überliefert sind. Andererseits verbindet sie durch die Fülle alter, im Ritual aufbewahrter Bräuche die Kultur Altindiens mit der arischen und indogermanischen Vorzeit und dadurch mit den primitiven Stufen menschlicher Entwicklung überhaupt. Vieles derartige ist schon erkannt und verwertet worden, wovon HILLEBRANDT in dem ersten Paragraphen des vorliegenden Buches einige Beispiele giebt. (Im weiteren Verlaufe seiner Arbeit hat er auf diese vergleichenden Ausblicke meist verzichten müssen, weil dadurch sein Buch gar zu sehr angeschwollen wäre.) Trotzdem harrt noch viel indisches Material der kulturgeschichtlichen Durchdringung und Belebung. Denn es ist selbst für viele Kräfte ein nur allmählich zu bewältigendes und war bisher in seiner Vollständigkeit nur dem

beschränkten, mit der einschlägigen Litteratur vertrauten Kreise der Indologen zugänglich, von denen seine systematische Verwertung für die Ethnologie nicht zu erwarten ist. H.'s Buch, das zum ersten Mal alles über das indische Ritual Wissenswerte mit möglichst vollständiger Litteraturangabe zusammenfasst, wird nun hoffentlich auch weiteren Kreisen ermöglichen, das altindische Material für ihre vergleichenden ethnologischen Studien heranzuziehen.

Das altindische Ritual ist hauptsächlich in zwei Gattungen von Leitfäden niedergelegt, den Gṛhyasūtren und den Ārautasūtren, von denen jene die Bräuche des täglichen Lebens von der Geburt bis zum Grab, diese die grossen Opfer beschreiben; sie sind nichts anderes als „eine systematische Zusammenfassung volkstümlicher religiöser Gebräuche“ durch die Priesterkaste der Brahmanen. Ihre Entstehungszeit lässt sich, wie bei allen alten Werken der Inder, nicht genauer fixieren, nur soviel lässt sich sagen, dass ihre Ausbildung zusammen mit der übrigen vedischen Litteratur im 1. Jahrtausend v. Chr. begonnen hat. Eine ältere Phase des Rituals lässt sich aus den ihrer ersten Entstehung nach älteren Opferhymnen des Ṛgveda gewinnen, doch würde dabei nie, der Natur der letzteren entsprechend, ein vollständiges Bild zu entwerfen sein. Einiges hat H. in § 3 zusammengestellt.

Von diesem und andern einleitenden Paragraphen abgesehen, giebt uns sein Buch eine knappe Geschichte der Rituallitteratur, sodann Abrisse des Inhalts der Gṛhyasūtren einer- und der Ārautasūtren andererseits und zum Schlusse eine Besprechung der vedischen Zauber, da das vedische Opfer unmerklich in das Gebiet des Aberglaubens verläuft. Dieses letzte Kapitel umfasst: 1. Beschwörung; 2. Gegenbeschwörung und Ableitung schädlicher Einflüsse, Heilung von Krankheiten, Vermeiden einzelner Handlungen, Vorzeichen; 3. Glückszauber; 4. Orakel. Das Buch zeichnet sich wie alles von der Hand des bekannten Verf. durch tiefe Gründlichkeit aus und bietet nach seinem Charakter und seinem Zwecke wenig Anlass zu Diskussionen, die hier auch kaum am Platze wären.

Dresden.

Dr. Willy Foy.

I. Abhandlungen.

Der Gott Rudra im Rig-Veda.

Von

Dr. Ernst Siecke,

Professor in Berlin.

I.

Bei den Versuchen, die göttlichen Gestalten der verschiedenen Religionen richtig zu erfassen, macht sich in neuester Zeit mehr und mehr das Bestreben geltend, den Blick auf ein möglichst eng begrenztes Gebiet einer bestimmten Ueberlieferung zu richten, ihn nicht zu etwa verwandten Gestalten anderer Religionen hinüberschweifen zu lassen, aus Furcht, sich in unbegründeten Vergleichen und blossen Träumereien zu verlieren, mit einem Wort, man will von der vergleichenden Sagenkunde nicht mehr viel wissen. Man vgl. z. B. A. HILLENBRANDT (Ved. Mythol. I. Vorr. S. III), welcher einer Zeit des Abwartens das Wort redet, bis die Einzelmythologien ihre Göttergestalten schärfer herausgearbeitet und für den schwierigen Bau (einer vergleichenden Behandlung des Stoffes) sichere Grundlagen geschaffen haben. Bei aller Anerkennung des zu Grunde liegenden Gedankens wird man doch sagen müssen, dass unter Umständen eine vergleichende Betrachtungsweise nicht zu entbehren ist, nämlich da, wo es sich darum handelt,

unter verschiedenen sich bietenden Möglichkeiten der Erklärung eine Entscheidung zu treffen. Da können oft nur die anderwärts beobachteten Aehnlichkeiten oder, wenn man so will, die aus anderen Beobachtungen gewonnenen Vorurteile uns zu einer Wahl veranlassen, und die Gefahr, „im Drang nach Wahrheit jämmerlich zu irren“, darf uns davon nicht zurückschrecken. Es ist das der bei allen philologischen Untersuchungen schwer zu überwindende Zirkel: Die Betrachtung des Einzelnen ist von der Gesamtauffassung und diese wieder von der richtigen Erfassung des Einzelnen abhängig. Die Untersuchung der einen Seite darf daher nicht aufgeschoben werden bis zur Klarlegung der anderen, sondern beide müssen gleichzeitig in Angriff genommen werden. So wird die Ermittlung der Wahrheit allerdings immer nur annäherungsweise erfolgen können. Mythenvergleichung ist wie Sprachvergleichung kein eigener Teil der Wissenschaft, sondern eine Richtung in der wissenschaftlichen Behandlung; dieser Richtung den Krieg erklären zu wollen, hiesse eine der bedeutendsten wissenschaftlichen Errungenschaften unseres Jahrhunderts über Bord werfen.

Bei dem hier anzustellenden Versuche, dem Ursprung der Gestalt des vedischen Rudra auf den Grund zu kommen, soll grundsätzlich von der Ueberlieferung des Rig-Veda¹ ausgegangen, (die des Yajurveda und des Atharvaveda aushülfweise herangezogen) werden; eine vergleichende Behandlung soll aber nicht unbedingt ausgeschlossen werden. Es wird wesentlich einer Nachprüfung der von J. MUIR, *Original Sanskrit Texts* vol. IV im 3. Kapitel vollständig mitgeteilten Vedenstellen bedürfen, sowie einer Beurteilung der von ALBR. WEBER, M. MÜLLER, ROTH, LUDWIG, BERGAIGNE und Anderen ausgesprochenen Ansichten.

Der Hauptgrundsatz, von dem ich bei dieser wie früheren Untersuchungen zur Sagenkunde ausgehe, ist der, die Ueber-

¹ Rudra ganz gewidmet sind die Lieder 1 43 114, 2 35, 7 46.

lieferung zunächst wörtlich zu nehmen, namentlich die Prädikate möglichst wörtlich zu verstehen; wo also z. B. etwas rot oder glänzend genannt wird, richte ich meinen nach Verständnis ringenden Sinn auf rote oder glänzende Gegenstände; zu einer allegorischen Erklärungsweise kann ich mich nur im alleräussersten Notfalle entschliessen als überzeugter Anhänger des einst von KARL OTFRIED MÜLLER (Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie, Göttingen 1825, S. 335) ausgesprochenen Satzes: „Mythus und Allegorie sind ganz auseinanderliegende, auf verschiedenem Boden stehende, in anderen Epochen der Geistesbildung vorkommende Begriffe. Der Mythus meint es so, wie er es sagt, jene aber ἄλλο μὲν ἀγορεύει, ἄλλο δὲ νοεῖ.“ Lieber also verzichte ich ganz auf eine Erklärung, ehe ich eine Allegorie (für die älteste Zeit) annehme. Etwas ganz anderes ist die Annahme einer im Laufe der Zeit erfolgten Umdeutung, einer später erfolgten Einführung ursprünglich fremder Gedanken in das Sagegebilde; derartiges ist oft und überall vorgekommen.

Das Wesen einer mythischen Persönlichkeit muss zunächst als unbekannt angesehen werden, dagegen ist das, was von ihr in wirklich alter Ueberlieferung ausgesagt wird, ernst und wörtlich zu nehmen.

Schwierigkeit macht nun die keineswegs feststehende Bedeutung vieler Wörter. Dahin gehört schon gleich der Name Rudra. Stände die Bedeutung des Wortes fest, so müsste schon viel gewonnen scheinen; es ist dies aber eben nicht der Fall. ROTH im Petersburger Wörterbuch unter *rudrá* sagt: „1. adj. nach den Kommentatoren (z. B. SĀYANA zu Rv. 1, 43 1, 1, 114 1) von *ru* oder *rud* mit oder ohne *dra* (= *dru*) u. s. w. heulend (weinend), heulen machend, mit Gebrüll laufend, schrecklich; oder Uebel vertreibend, zu preisen u. s. w. Nach unserer Ansicht hängt das Wort wurzelhaft zusammen nicht bloss mit *rodasī*, das die Kommentatoren selbst als fem. zu

rudra kennen, sondern auch mit *ródasi* du. Schon deshalb sind jene Ableitungen unbrauchbar; die wirkliche Bedeutung . . . ist noch zu ermitteln. Auch an einen Zusammenhang mit *rudhira* liesse sich denken.“ — MAX MÜLLER (Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion, Strassburg 1880, S. 241 und 243) fasst den Namen in der Bedeutung ‘Heuler’, womit der Donner bezeichnet werde; darnach wäre die Gestalt Rudra’s vom Gewittergott ausgegangen. Dieselbe Bedeutung ‘der Heulende’ nimmt A. WEBER (Ind. Stud. 2, 19f.) an, sowohl ‘von dem prasselnden Feuer als vom tobenden Sturm’ (vgl. ebenda: ‘die Flammenlohe, die in Rudra’s Gestalt gedacht wird’). Mit dieser Worterklärung dürften sich auch wohl diejenigen Gelehrten einverstanden erklären, welche in Rudra nur ‘den Sturm’ sehen; es ist dies, so weit mir bekannt, die Mehrzahl. So schon SĀYANA, z. B. zu 5, 56 s: *rudro váyuḥ*. — LASSEN, Ind. Alt. I S. 782: Rudra bezeichne die gewaltsamen Zerstörungen der Stürme; LUDWIG, Rigveda III S. 321; GROHMANN, Apollo-Smintheus, Prag 1862, S. 40; auch HILLEBRANDT, Ved. Mythol. I S. 521 sagt, Rudra berühre sich nahe mit Vāyu; BLOOMFIELD, Amer. Journ. of Phil. XII, 1892, S. 429: Rudra the storm-god. — Entschieden dagegen nur H. OLDENBERG, Religion des Veda, Berlin 1894, S. 216 und A. BERGAIGNE, La religion védique III p. 36. — EDM. HARDY freilich (Ved.-brahm. Periode der Religion des alten Indiens, Münster 1893, S. 83) giebt der Deutung „der Rote“ den Vorzug, obwohl auch er Rudra unter die Regen- und Windgötter rechnet. Aehnlich A. BARTH (Les religions de l’Inde, Paris 1879, p. 11): „(Rudra), dont le nom a probablement signifié le Rutilant avant d’être interprété comme le Hurleur est, comme ses fils, un dieu de l’orage.“ Ich halte, um es gleich vorweg zu sagen, die Erklärung ‘der Rote’ für richtig, doch kann sie zunächst nur als Vermutung gegeben werden. Die Gesamtaufassung der Gestalt des Gottes muss die Rechtfertigung

geben (vgl. PISCHEL, Z. D. M. G. XXXX S. 120; daselbst mehr über das Rot als die heilige Farbe des späteren Rudra).

A. BERGAIGNE, getreu seiner verzwickten Sagenauffassung, wonach er den göttlichen Gestalten nie einen einheitlichen, klarverständlichen Ausgangspunkt zuweist [*„il me faudrait oublier tout ce que je crois comprendre de la mythologie védique pour admettre une telle interprétation“*, sagt er II p. 486 mit Bezug auf die Auffassung von *Sūryā-Soma* als Sonne und Mond!], sondern stets eine zusammengesetzte Auffassung vorzieht (vgl. z. B. I p. 24, II p. 490), mithin oft schon für die erste Fassung eine Allegorie annimmt, wie sie meines Erachtens bei der Sagenklärung unstatthaft ist, — fasst Rudra vor allem als Gott des Schreckens (III p. 32), dann aber sagt er III p. 36: *„En somme Rudra peut avoir représenté, comme plusieurs des autres formes du père céleste, tantôt le ciel, tantôt le nuage. Mais nous devons ajouter qu'il a aussi, comme la plupart de ces formes, des attributs qui paraissent empruntés à Agni“* (Agni sei = Blitz, und Opferfeuer und Sonne; vgl. I p. 22). Ein derartiges Zusammenmengen kommt meines Erachtens einem Verzicht darauf gleich, die Entstehung einer grossen Gottheit begreifen zu wollen; es kann höchstens als eine Aufzählung der Hauptzüge in einer gewissen Zeit bezeichnet werden. Der Versuch, den Ausgangspunkt zu entdecken, muss gemacht werden, sowohl um seiner selbst willen, als auch weil das Gelingen für viele anderwärts zu machende Aehnlichkeitsschlüsse von grosser Wichtigkeit ist.

Nach den von Anderen aufgestellten Vermutungen könnte also als der Ausgangspunkt der Gestalt Rudra's der Sturm oder der Gewittersturm, d. h. das Gewitter selbst mit Donner und Blitz, der Blitz, die Wolke, die Sonne, auch das Opferfeuer angenommen werden. Das Opferfeuer möchte ich zunächst aus der Reihe der Möglichkeiten streichen, allerdings infolge der aus allgemeinen Erwägungen geschöpften Ansicht, dass dies für keinen grossen indogermanischen Gott

den Ausgangspunkt gebildet hat. Auch auf die von H. OLDENBERG (Rel. d. Veda S. 63 und S. 223) vertretene Ansicht, „dass die Vorstellung schadender Seelen sich hier (möglicherweise) zu Dimensionen gesteigert hat, welche der Grösse der himmlischen Götter gleichkommen“, kann ich nicht näher eingehen, da ich eine derartige Entwicklung bei Indogermanen für beispiellos und schlechterdings unmöglich halte. Aber, so frage ich, weshalb soll man nicht auch den Mond in die Reihe der fraglichen Möglichkeiten aufnehmen? (Vgl. *yad rudraḥ candramaḥ*, da *Rudra* = *Candramas* d. i. Mond ist, *Çāṅkh. Brahm. VI, 7* bei MUIR, S. T. IV p. 287!) Jedenfalls wäre eine solche Annahme nicht von vornherein von der Hand zu weisen, denn die Erkenntnis bricht sich jetzt immer mehr Bahn, dass der Mond sowohl in der indogermanischen Urzeit als auch besonders in Indien eine ganz gewaltige Rolle gespielt hat. Noch bis vor kurzem sträubte man sich gegen den doch so nahe liegenden Gedanken, dass der Mond eine ebenso grosse Rolle in den ältesten religiösen Vorstellungen gespielt haben müsse als die Sonne. Noch A. BARTH (Les Rel. de l'Inde p. 8) schreibt: „La lune n'a qu'un rôle subordonné“; ähnlich BERGAIGNE, Rel. véd. I p. 157. Jetzt dürfte durch die Arbeiten A. HILLEBRANDT's, HARDY's u. A. für Jeden überzeugend nachgewiesen sein, dass die alten Inder den Mond verehrten, dass namentlich Soma durchaus Mondgott ist. (Es besteht auch zwischen Soma und Rudra, wie ich vorweg bemerken will, eine Anzahl nicht zu übersehender Berührungspunkte: beide sind Begleiter der Marut, HILLEBRANDT, Ved. Mythol. S. 351f., und der Winde; sind Gewittergottheiten, Bergbewohner, ebenda S. 385f.; Herren der Pflanzen u. s. w.) Wenn also überhaupt Anhaltspunkte vorhanden sind, dass man es bei einem Gotte mit einem Lichtwesen zu thun hat, so macht man sich nicht lächerlich, wenn man auch die Möglichkeit ins Auge fasst, dass die Gestalt des Mondes den Ausgangspunkt gebildet haben kann.

Beginnen wir mit der äusseren Erscheinung Rudra's. Der Name würde ihn, falls die oben angenommene Deutung richtig ist, als 'den Roten' bezeichnen. (GRASSMANN vermutet als Bedeutung: glänzend, prächtig, herrlich.) Das Beiwort *rudrā* führen im Rv. *Agni*, die *Açvin*, *Indra*, *Mitra-Varuṇa* (P. W.), lauter Lichtgottheiten (*Indra* = Sonne, die *Açvin* = Sonne und Mond). Die Namensform *Rodasī*, nach Nir. 11⁵⁰ und 12⁴⁶ Rudra's Gattin, nach den Kommentatoren auch Gattin der Marut (P. W.), jedenfalls gewöhnliche Gefährtin der Marut, der Söhne Rudra's (BERGAIGNE, Rel. véd. II p. 388), gehört offenbar als weibliche Form zu Rudra; ROTH (in Uebereinstimmung mit SĀYANA zu Rv. 5, 56 s) fasst sie als 'Blitz', eine Erklärung, deren Richtigkeit zweifelhaft ist; jedoch ist *Rodasī* wahrscheinlich auch ein Lichtwesen.

Das Wort *rudrāvartani*, Beiwort der *Açvin* (8, 22¹¹⁴; 10, 39¹¹) kann keine Auskunft über die Bedeutung von *rudrā* geben, da seine Deutung eben von der des Wortes *rudrā* abhängig ist (GRASSMANN: 'prächtige, glänzende Pfade beschreibend'). Eher könnte das Wort *virudra* zur Erklärung herbeigezogen werden, falls nicht wieder bloss der Name des Gottes darin steckt (P. W. VII S. 1805: „wobei Rudra oder die Rudra nicht beteiligt sind“). Das Wort *virudra* erscheint 1, 180 s in einem Liede an die *Açvin* als ein zum Wort *prasravana* 'Ausfluss, Ausguss, Erguss' gesetztes Beiwort: *virudrasya prasravanasya sātāu*; GRASSMANN erklärt es (mit einem Fragezeichen) als 'glänzend, herrlich (?)' und übersetzt: 'bei (jeder) Spende glanzbegabten Tranks'. Nach SĀYANA ist die Bedeutung hitzevertreibend oder brausend; LUDWIG fasst es als Nom. propr.: „Bei der Gewinnung von *Virudra*'s Quelle“; BERGAIGNE III p. 33f. ähnlich wie ROTH: (*virudra*) paraît indiquer que cet écoulement a lieu contrairement à la volonté de Rudra. Bei der Unsicherheit der Erklärung ist vorläufig für die Grundbedeutung von *rudra* nichts Festes aus *virudra* zu gewinnen. Auch die Erklärung des Wortes *rudriya* bleibt unsicher, so

lange die Bedeutung von *rudrā* nicht feststeht (P. W.: „von Rudra oder den Rudra's stammend; zugleich mit Beziehung auf die appellative Bedeutung“. — Aber welche ist dies? 10, 64 s: *rudrāṃ rudrēshu rudriyam (havāmahe)*; GRASSMANN übersetzt: '(wir rufen an) den Rudra glänzend in der Marutschar'; MUIR: 'Rudra, terrible among the Rudra's'; LUDWIG: 'Den kräftigsten Rudra unter den Rudra's'; SĀYANA giebt die Bedeutungen: 'Des Rudrapreises würdig', 'des Havis teilhaftig', 'Herr der übrigen (Rudra's)'. Wenn *Agni* 10, 31 und die *Açrin* 10, 61¹⁵ das Beiwort *raūdra (randrā)* 'rudra-ähnlich' führen, so kann man zwar bei der Lichtnatur der genannten Gottheiten vermuten, dass eben diese das Tertium comparationis bei der Vergleichung ist, allein es bleibt fraglich; (= furchtbar?).

Der Name allein enthält demnach noch keinen sicheren Hinweis darauf, ob wir es bei Rudra mit einer Lichtgottheit zu thun haben; aber soviel scheint sich mir für eine nüchterne Betrachtung zu ergeben, dass, falls die Deutung 'der Rote' richtig sein sollte, der Name auf alles eher hindeuten würde, als auf einen Regengott, und dass die Worte E. HARDY'S (Ved.-brahm. Religion der alten Inder S. 83): „Der Rote, d. i. Rudra . . ., ein Gott, der in der roten (1, 43⁵) oder rotbraunen (2, 33⁴) Wolke . . . steht“, eine seltsame und gezwungene Deutung enthalten. Uebrigens steht in den beiden angeführten Stellen weder von einer roten noch von einer rotbraunen Wolke etwas. Vielmehr heisst Rudra in dem ihm gewidmeten Liede 2, 33^{5 8 9} selber so, nämlich *babhrū*, was wohl mit Recht als 'rötlich-braun' gedeutet wird. (SĀYANA hat zwei Erklärungen: *babhrur bhartā sarrasya babhruravṇo rā*, zu 2. 33^{5 8 9}). Es heissen so noch *Agni*, die Kuh, die Würfel, *Soma*, und zwar ist *Soma* als Mond 8, 29¹ gemeint; ich bemerke beiläufig, dass 10. 14² Yama's Hunde (= Sonne und Mond) *udumbalāū* 'kupferfarben' (? s. P. W.) heissen. — 1. 114⁵ nennt Rudra 'des Himmels roten

Eber' (*divó varáhám arushám*), ob er selber geradezu *arushá* heisst (P. W.: *arushá* 'rötlich'), bleibt wegen der ungewissen Deutung des Verses 3, 31 s. unsicher (BERGAIGNE III p. 35). „Im Çatarudriya heisst er *támra*, *aruṇá*, *babhrá*, *vilohita*, *çashpīñjara*, *róhita*, *babhluçá*. So ist später auch rot seine heilige Farbe“ (PISCHEL i. d. Z. D. M. G. XXXX S. 120). — Dass die rote Farbe für eine Lichtgottheit (Sonne und Mond, natürlich auch für die Morgenröte 1, 92₂; 124₁₁) angemessen sei, ist an sich klar; die Sonne ist 'das rote Ross' (1, 61: *yuñjánti bradhnám arushám*), die Flügeltrosse der Aṣvin (= Sonne und Mond), sind rot (1, 117₁₄: *ribhir . . . rijrébhir áçvaiḥ*); Soma als Mondgott ist 9, 71₇ *arushó diváh kavir vrishá triprishtáh* 'der rote Seher des Himmels, der Stier mit drei Rücken', 74₁: *vájy árusháh* 'der rote Renner', 78₄: der rote Tropfen (*drapsám aruṇám* accus.), 82₁: *arushó vrishá háriḥ* 'der rote, goldene Hengst', 97, 13: *vrishá çónah* 'der rote Stier'; — der *aruṇáh suparṇás* 'der rote Suparna (Aar), der herabschaut', 10, 30₂; Av. 13, 2₃₆, ist Sonne oder Mond; (Agni's?) sieben rote Schwestern (*saptá svásrīr árushīr*) sind wohl Mondphasen.

Agni als Mond ist offenbar mit der Schilderung gemeint:

krishṇáh çvetò 'rushó yámo asya
bradhná rijrá utá çóṇo yúçascán |
hiranyarūpaṇi jānitá jajāna

'schwarz, weiss und rot ist seine Bahn; rötlichgelb, rötlich, hochrot ist der herrliche; als einen goldenen hat ihn der Erzeuger gezeugt' 10, 20₉. (Vgl. Pancat. II, 7: „Im Glücke sowohl als im Unglücke bleiben Hohe sich immer gleich: die Sonne ist rot bei ihrem Aufgang und rot bei ihrem Untergang“ [BENFEY].)

Der Gott *Róhita* 'der Rote', ist der Sonne gleichgesetzt, Av. 13, 1—3. Seine Gattin ist *Róhiṇi*, 'die Rote', vielleicht Mondgöttin: *ánurvatá róhiṇi róhitasya sūriḥ suvárṇá bṛihatī suvárcáh* 'Rohini ist Rohita's (gehorsame) Gattin, die

schönfarbige (goldene?) Sûri (Herrin?), die hohe, lebenskräftige (leuchtende?)'. Av. 13, 1²². —

Andere Bezeichnungen Rudra's sind: *çrityāñc* 2, 33⁸ 'weisslich' (P. W.), 'hell, glänzend' (GRASSMANN), also in dem nämlichen Verse, in welchem er auch rotbraun heisst! LUDWIG, Rv. III S. 322 meint, die Bezeichnung 'glänzend, blendend' für den 'Windgott' Rudra sei ironisch. Höchst seltsam! Man wird eben sagen müssen: Für einen Windgott passt das Beiwort nicht. —

kalmalīkin, ebenfalls 2, 33⁸, 'flammend, brennend' (P. W.), SĀYANA: *kalmalīkinam jvalato nāmadheyam etat | jvalantam | kalayaty apagamayati malam iti kalmalīkam tejah;* 'bunt, funkelnd' (GRASSMANN, KAEGI-GELDNER). —

svāyaças 'selbstleuchtend, eigenen Glanz habend', 1, 129³; doch könnte die Bedeutung auch sein: 'durch sich selbst angesehen, herrlich' (P. W.; GRASSMANN unter *yāças*). —

Als *çuci* „strahlend, glühend, glänzend, blank“ scheint er 8, 29⁵ bezeichnet zu werden; so heisst *Sūrya* 1, 160¹.

Da nach diesen Beiwörtern Rudra offenbar ein Lichtwesen ist, so wird auch *treshā*, wie er 1, 114⁴ heisst, eher 'funkelnd, schimmernd' (SĀYANA: = *dipta* 'flammend, strahlend, glänzend'), als 'ungestüm' (P. W.) bedeuten; vgl. V. 5; 2, 33⁸:

treshām rudrāsya nāma 'des Rudra glänzendes Wesen' ('ehren Namen?') —

suçipra 'mit schönem Helm' 2, 33⁵, 'mit schönen Kinnbacken', 'with a beautiful chin' (MUIR), (SĀYANA: *çipre hanū nānīke vā*). Der (Gold-)Helm kommt einem Lichtwesen recht eigentlich zu. Für gewisse Formen des (zu- und) abnehmenden Mondes erschien die Bezeichnung 'mit schönen (nämlich goldenen) Kinnbacken (am Kopf oder am Helm)' recht treffend und sinnlich anschaulich. (Man denke an unseren König Drosselbart, in dem der Mond nicht zu verkennen ist; Agni heisst *hriçmaçru* 'goldbärtig' 10, 46⁵; und *hriçiprā*

goldwangig oder goldenen Helm tragend' 2, 2 s allerdings so auch Indra 6, 29 6). Es heissen so noch Indra, Agni und die Ribhu's; Indra halte ich für einen ursprünglichen Sonnengott, der nachher zum Gewittergott geworden; die Ribhu's habe ich als die Sonnenstrahlen oder den Ur-Ribhu als Sonnengott zu erweisen gesucht (Liebesgeschichte des Himmels S. 80—84); jetzt möchte ich sie, „diese Sterblichen, welche Unsterblichkeit erlangten“, geradezu als drei Mondphasen auffassen; Agni ist auch eine Form des Mondes (HILLEBRANDT, Ved. Mythol. I S. 331—336). —

Ferner heisst Rudra

kapardin 'dessen Haar in Form einer Muschel (*kaparda*) aufgewunden' ist, 1, 114 1 5. Dies Beiwort verdient die höchste Aufmerksamkeit. Wäre nämlich die Anschauung von der Muschel zu pressen, so müsste sich unsere Vermutung auf den Mondkopf richten, dessen (leuchtende) Haartracht in gewissen Formen wohl als einer Muschel ähnlich bezeichnet werden könnte. Doch ist es zweifelhaft, ob der Begriff der Muschel wirklich in solcher Weise hervorzuheben ist; *kapardin* heisst vielleicht bloss haarig oder zottig, welche Bedeutung P. W. für 10, 102 s (vom Stiere) annimmt. SĀYANA erklärt es zu 1, 114 1 durch *jaṭila* 'Flechten tragend', zu V. 5 durch *jaṭābhīryukta* 'mit Flechten versehen'; GRASSMANN übersetzt: 'mit aufgewundenem Haar'; MUIR: 'with braided hair'.

Nun aber ist die Hervorhebung der Langhaarigkeit für die Lichtgottheiten, d. h. besonders Sonne und Mond, auf dem ganzen Gebiet der indogermanischen, am häufigsten der rein germanischen, Göttersagen eine gewöhnliche, ja notwendige. Der Sonnen- oder Mondgott ist ein Simson. (Vgl. PRELLER, Gr. Mythol. II² S. 66 und meine Schrift: „Die Urreligion der Indo-Germanen“, Berlin, Mayer & Müller, 1897, S. 18, und „Ueber die Bedeutung der Grimm'schen Märchen“, Hamburg, Verlagsanst. und Dr.-A.-G., 1896, S. 14, 20.) Um bei den vedischen Indern zu bleiben, so wird *Sūrya* als *kecin* 'haarig',

d. h. 'langhaarig', 1, 164⁴⁴, als *çocishkeçah* 'gluthaarig', 1, 50⁸ (vgl. Κομμιθώ 'Brandhaar' Bezeichnung einer Mondgöttin, s. meine Programmabhandlung *De Niso et Scylla in aves mutatis*, Berlin 1884), *hārikeçah* 10, 37⁹ bezeichnet. Auch *Savitār* heisst *hārikeça* 10, 139¹. *Sinivālī*, offenbar eine alte Mondgöttin, jedenfalls Genie einer Phase, hat mehrere Beinamen, die sich auf ihren reichen Haarschmuck beziehen: *prithushṭukā* 'breite Haarflechten habend', 2, 32⁶, *sahasrastukā* 'tausend Haarflechten habend' Av. 7, 46³; *sukapardā*, *sukurirā* 'schönen Kopfschmuck habend', *sraupaçā* 'mit schönen Locken oder schönem Kopfputz versehen' (vgl. Ἐκάτη λιπαροκρήδεμνος hymn. Hom. 4²⁵; Σελήνη εὐπλόκαμος hymn. Hom. 31⁶, 32¹⁸) V, S. 11, 56 (WEBER, Ind. St. V, S. 233). —

Das Beiwort *kapardin* teilt Rudra mit *Pūshan*, der wohl Sonnengott ist, 6, 58²; 9, 67^{10 11}. Der *Keçin* „Langhaarige“, welcher 1, 136 gepriesen wird, wird vielleicht mit Recht als Rudra gedeutet; er scheint auch Av. 11, 2¹⁸ diesen Beinamen zu haben (ROTH im P. W. unter *keçin*, im Gegensatz zu Nir. p. 164) und von YĀSKA vielleicht mit Recht als 'Sonne' erklärt. Vgl. 10, 136¹: *Keçī viçvaṃ svār dviçṭ keçīdām jyōtir ucyate* 'der Langhaarige ist als ganzer Himmelsglanz zu schauen; der Langhaarige wird das Licht der Welt genannt'. Ich glaube nicht, dass eine unbefangene Auffassung eine solche Rede auf etwas anderes als entweder auf die Sonne oder auf den Mond beziehen kann, zumal da die Anschauung allgemein und weit verbreitet war (vgl. Simson, Nisus, Pterelaus, Komaetho, Sif, das Mädchen im Märchen, das sich in seine langen Goldhaare einhüllen kann, wie in einen Mantel; auch die langhaarigen Sonnen- oder Mondrosse: Gulltoppr. Skinfaxi, Gullfaxi u. s. w.). Der Wind kann meines Erachtens von Hause aus nicht haarig genannt worden sein, mag man es auch noch so oft behaupten (vgl. EL. H. MEYER, Ind. Myth. I S. 140). Ob 1, 164⁴⁴ unter dem dritten Langhaarigen (neben Agni und der Sonne) wirklich der Wind

zu verstehen sei, wie SĀYANA auch zu 10, 136 1 behauptet: *keçino'gnir vāyuh sūryaça*, halte ich für nicht sicher; auf keinen Fall ist darauf viel zu geben, ebensowenig wie darauf, dass 3, 38 c die Gandharven *vāyukeçāh* 'windhaarig' heissen, und auf ähnliche vereinzelt stehende dichterische Einfälle.

Auf Rudra's Aeusseres bezieht sich ferner 2, 33 3: *çrēshtho jātūsyā rudra çriyāsi* 'der Schönste unter dem, was geboren, o Rudra, an Schönheit bist du', nicht, wie MUIR nach SĀYANA (*çriyaiçvāryena çrēshtho praçasyatamo'si*) übersetzt: Thou, Rudra, art in glory the most eminent of beings. Vgl. 1, 43 5: *yah çukrā iva sūryo hiraṇyam iva rōcate çrēshtho devānāṃ vasuḥ* 'der (Rudra) hell wie die Sonne, wie Gold leuchtet, der schönste treffliche (Vasu?) unter den Göttern'. — Die Schilderung würde für einen Windgott ganz und gar nicht passen, dem überhaupt kein Körper, also auch keine besondere Schönheit zukommt. Dagegen ist bekannt, wie die Schönheit feststehender Ruhmestitel der Lichtgottheiten ist. 'Die schönste aller Göttergestalten', *devānāṃ çrēshtham vāpushām*, nennt Lied 5, 62 1 offenbar die Sonne (s. GRASSMANN'S Uebersetzung); die überschwängliche Schönheit der Mondgöttin ist ebenso bekannt (Aphrodite, Helena, Artemis Kallisto, Ἄρτεμις καλλία, Freyja, Gerda u. s. w.).

In V. 9 des Rudraliedes 2, 33 heisst es, dass sich Rudra mit glänzendem Golde schmückte (*çukrēbhīḥ pipiçe hiraṇyāḥ*), was ebenfalls auf eine Lichtgottheit weist, denen ja überall das Gold zukommt. (Vgl. das goldene Sonnenrad 6, 56 3; die goldene Sonne 10, 96 11; Savitar ist *hiraṇyākshā* 'goldäugig' 1, 33 8; *hiraṇyahasta* 'goldhändig' 1, 35 10; *hiraṇyapāṇi* 'goldhändig' 1, 22 5 u. ö.; *hiraṇyajihva* 'goldzungig' 6, 71 3; er hat einen goldenen Wagen 1, 35 2 u. 4, Pūshan goldene Schiffe 6, 58 3; Indra ist *hiraṇyavarṇa* 'goldfarben' 5, 38 2, verleiht einen goldenen Wagen 1, 30 16; seine Rosse sind *hiraṇyakeçyās* 'goldhaarig' 8, 32 29, wie die Sonnenrosse *hiraṇyatvacasas* 'mit

goldenem Fell' Av. 13, 2 s u. s. w. u. s. w.) Ueber Rudra's Schmuck (*nishká*) s. nachher.

Dass Rudra als **Stier** bezeichnet wird (2, 33 s—s; 34 s), und zwar als 'rötlicher, hellglänzender (oder weisslicher) Stier' (2, 33 s), deutet bestimmter auf Sonne oder Mond, obgleich nicht geleugnet werden soll, dass auch noch andere Gottheiten in Stiergestalt auftreten; bezeichnet doch die schrankenlose Phantasie der Inder z. B. Erde und Himmel als Stiere (10, 66 7), ebenso die Wolken (1, 181 s), Indra's Wagen (1, 177 s), der Morgenröte Strahlen als rote Kühe (1, 92 21, 124 11), selbst Opfer als Stiere 10, 66 s, Gebete als Kühe 1, 186 7; 10, 64 12 (vgl. BERGAIGNE I p. 309) u. s. w. So werden in der That auch *Parjanya*¹ und *Váta* (Wind) 10, 65 s als Stiere (*vrishabhā*) bezeichnet. Doch ist eine solche Benennung immerhin nur eine poetische Floskel; sich einen Wind ständig und mit Bewusstsein als Stier zu denken, halte ich für eine Unmöglichkeit. Zudem hat BERGAIGNE (I p. 279) Recht, wenn er sagt: Le vent joue en somme un rôle assez effacé dans la mythologie védique. So möchte ich denn die Stierbezeichnung Rudra's lieber neben die Indra's (1, 54 s, 100 1; glänzender Stier 1, 55 4), der Açvin (Sonne und Mond) 1, 116 21, 117 15 u. ö., Vishnu's 1, 154 s u. s, Varuna's 10, 65 s, Mitra-Varuna's 1, 153 s, Agni's 1, 58 s, 140 s Soma's 9, 5 s, 10 s ('Soma, der Stier, des Himmels Haupt' = Mond 9, 27 s) u. ö. stellen.

Wenn man Rudra geradezu mit Apollo und Wuotan gleich gesetzt hat (s. GROHMANN, Apollo-Smintheus S. 40), so ist das möglicherweise richtig; GROHMANN's Frage, „wie es denn möglich gewesen sei, dass sich aus einem arischen Sturmgott ein Gott des Lichtes und der Sonne . . . entwickeln konnte“, muss man entschieden dahin beantworten: das ist ganz und gar nicht möglich gewesen; sondern, wenn die Gleichung richtig

¹ Parjanya = lit. *Perkunas*, altn. *Fiörgynn* ist wohl ursprünglich Sonnengott; vgl. Urreligion der Indogermanen S. 26f.

sein sollte, so müsste Rudra ebenso wie Apollo und vielleicht auch Wuotan (?) als ein ursprünglicher Sonnengott anzusehen sein.

Die Möglichkeit, dass Rudra ursprünglich der Sturm sei, müssen wir daher wohl ausscheiden. In diesem Punkte ist BERGAIGNE durchaus beizupflichten (III p. 35f.): „D'un autre côté il est dit au vers 1, 139, que les Maruts (die Söhne Rudra's, s. unten) ont été engendré par *Vāyu*, le vent, des entrailles du ciel . . . Mais l'assimilation des Maruts eux-mêmes aux vents a pu suggérer à un rishi l'idée de leur donner le vent pour père, sans qu'il faille en conclure que Rudra lui-même ait été considéré comme représentant du vent. Il ne semble pas non plus qu'on puisse appuyer une identification de Rudra et du vent sur le rapprochement des deux noms dans le vers 10, 169 1.“

Ich glaube, auch die Möglichkeiten, dass Rudra der Himmel oder der Blitz oder die Wolke sei, werden bei näherer Betrachtung ausscheiden, und wir werden dann bloss noch vor der Frage stehen, ob er ursprünglich die Sonne oder der Mond sei (s. die vorher angeführte Stelle 1, 43 5: 'der leuchtend wie die Sonne ist'; das passt allerdings für jedes Lichtwesen)

Doch wir wollen die Zeugnisse der vedischen Schriften möglichst ohne Voreingenommenheit prüfen.

Zuvörderst nun sei Rudra's Rolle als eines himmlischen Schützen hervorgehoben. Er ist *svishū* 'gute Pfeile habend' und *sudhānvan* 'guten Bogen habend' 5, 42 11; *kshipréshu* 'schnelle Pfeile habend' und *sthirādhanvan* 'starken Bogen habend', *tigmāyudha* 'scharfe Waffen habend' 7, 46 1. 'Als Würdiger trägst du Pfeile (*sāyakāni*) und Bogen' heisst es 2, 33 10. Nun ist aber unter dem himmlischen Bogenschützen auf dem ganzen indogermanischen Sagengebiet in erster Linie der Sonnengott zu verstehen; daneben kommt wieder der Mond (bei den Indern allerdings auch der Blitz; die Marut schiessen auch mit Pfeilen und haben Bogen

1, 64¹⁰; 5, 57²) in Frage. Als Sonnengötter und -Heroen nenne ich nur Apollo und Herakles; den sagenberühmten Agastya (vgl. HOLTZMANN, Z. D. M. G. XXXIV S. 589 ff., bes. S. 590), (Philoktet, Paris?, Odysseus?); vgl. den ursprünglich nicht blinden Gott Hödur (bei Saxo), auch Tell. — Mit Rudra's Beiwort *sudhāvan* vgl. man den *Sudhanvan*, der als Vater der Ribhu's genannt wird, gewiss der Sonnengott (Liebesgeschichte S. 84). — Der mit *Tishyā* und *Rudrā* zusammen genannte *Kṛiçānu* (10, 64⁸), dessen Name doch wohl mit *āstar* 'Schütze' zusammengesetzt 4, 27³ und 9, 77² als Eigenname wiederkehrt, und von dem erzählt wird, dass er auf den vom Himmel niederrauschenden, den Somatrank holenden Falken wutentbrannt geschossen habe, und dass ihn die Açvin ehren (1, 112²¹), dieser *Kṛiçānu* wird vielleicht mit Recht dem Rudra gleich gesetzt (P. W.; BERGAIGNE III p. 30f.) und ohne Zweifel richtig von HILLEBRANDT (Ved. Mythol. I S. 448) als Sonnengott gedeutet. Der den Soma holende Vogel ist der Mond, den der verehrungswürdige Sonnenjäger, allerdings zum Kummer der Menschen, ordnungs- und naturgemäss tötet, womit der Soma zunächst für einige Zeit entrückt ist; der Jäger bewahrt ihn. Ebenso ist „der den Soma raubende Gandharve *Viçrārasu*, durch dessen Schuld der Soma drei Nächte gestohlen bleibt, um dieser letzteren Angabe willen der Sonnengott“ (HILLEBRANDT S. 448).

Wäre jener *Kṛiçānu* unzweifelhaft eine andere Form Rudra's, so würde dies die Vermutung, dass dieser ein ehemaliger Sonnengott ist, mächtig unterstützen; jedoch ist die Voraussetzung zunächst wohl nicht über allen Zweifel erhaben. An sich könnte der mythische Schütze auch der Mondgott sein, wie die weiblichen Mondgöttinnen Artemis, Prokris, Skadhi (Liebesgeschichte S. 43), wie wahrscheinlich der Jäger Orion, der auf Ortygia (der Wachtelinsel = Mond) von Artemis getötet wird, wie vielleicht auch der *πολύτροπος* Odysseus, der von seinem Sohn Telegonus getötet wird. — Hinzuzufügen ist

noch 10, 125 6: *Vāc* (die vergötterte Rede) spricht: *ahāṃ rudrāya dhānur ā tanomi brahmadviṣhe çarare hāntarā u* 'Ich spanne dem Rudra den Bogen, damit sein Pfeil den Priesterhasser (oder Gebethasser = Gottesleugner) treffe'. Hier wenigstens ist der Pfeil (*çāru*) Rudra's gefürchtete Waffe (vgl. Vāj. S. 16, 3, 9; 10), die sonst *heti* genannt wird (2, 33¹⁴ u. ö), deren Vorbeigehen an sich der Beter erfleht. Nach P. W. bedeutet *heti* 'Geschoss, Waffe überh.' (SĀYANA: = *āyudham*), nach GRASSMANN: 'Wurfwaffe, etwa Lanze'; ich meine es heisst zunächst *telum*, sodann geradezu Pfeil, der auch dem Vivasvat zukommt (8, 56¹⁰); diese Bedeutung ergibt sich auch aus Vāj. S. 16, 11 u. 12: *yā te hetir miḥśhūstama hāste babhāra te dhānuḥ* und: *pāri te dhānvano hetir asmān vṛiṇaktu* 'möge uns der Pfeil deines Bogens vermeiden'. Rudra ist zunächst, wie die oben angeführten Beiwörter beweisen (vgl. auch Vāj. S. 16 9: *yāçca te hāsta isharaḥ pārā tā bhagara vapa* 'die Pfeile, die in deiner Hand, Heiliger! wirf sie hinweg'), Pfeilschütze; er führt den Bogen. 2, 33¹¹ heisst es freilich: *anyām te asmān nī vapantu sēnāḥ* 'einen anderen als uns sollen deine Geschosse niederwerfen'; *sēna* nach P. W. = 'Wurfgeschoss, Wurfspiess'; doch ist auch hier vielleicht die Bedeutung Pfeil anzunehmen. 6, 74⁴ werden Soma und Rudra angerufen als *tigmāyudhau* und *tigmāheti* 'mit scharfen Geschossen und scharfen Pfeilen'; *āyudha* überh. *telum* Waffe; *āyudhāni* wie *arma* Geräte, P.W.; also auch hier ist wohl nicht an Spiesse, wie GRASSMANN will, zu denken. — Wenn in dem Rätselverse 8, 29⁵ Rudra gemeint ist, was wegen des Beiwortes *jātāshabheshaja* unzweifelhaft ist, so wird da von ihm gesagt: *tigmām . . . bibharti hāsta āyudham* 'er trägt in der Hand ein scharfes Geschoss' (vgl. HARDY, Ved.-brahm. Rel. S. 50).

Bei Rudra's Pfeilen wird man zunächst an die Sonnen- (oder Mond-)strahlen zu denken haben; jedoch da eine Ent-

wicklung zum Gewittergott stattgefunden hat (s. unten), so mag man später bei Rudra's Waffen an die Blitze oder den Donnerkeil gedacht haben. Die Blitze können ebenfalls Pfeile genannt werden; vgl. 10, 99 7 von Indra: *ā sāvishad arçasānāya çarum* 'il a lancé une flèche contre le trompeur' (la foudre d'Indra; BERGAIGNE III p. 44); die Marut (= Blitze) führen Pfeile und Bogen 1, 64 10; 5, 57 2; BERGAIGNE III p. 37).

Rudra's Eigenschaft als Pfeilschütze darf uns auch Anhalt geben zur richtigen Deutung des ihm zukommenden Beiwortes *gartaśād*. Die von ROTH und GRASSMANN in Anlehnung an SĀYANA (*garto rathah*) angesetzte Bedeutung 'Thron (Herrschersitz von Mitra und Varuṇa), erhöhter Sitz im Streitwagen', erscheint durchaus passend; vom Sonnen- (oder Mond-)wagen herab schießt der Sonnen- (oder Mond-)gott seine Pfeile (vgl. Helios.). So ist denn Rudra 2, 33 11: 'der berühmte junge (Kämpfer) auf dem Wagensitz'. Gegen die Auffassung von Sonne (und Mond) als Wagen läßt sich nichts einwenden; vgl. 5, 63 7: *sūryam ā dhatto dirō cītryam* 'an den Himmel setzt ihr (Mitra und Varuṇa) die Sonne als lichten Wagen'; vgl. 1, 115 4; 9, 75 1; Av. 13, 1 24, 2 6—8; der einrädriige Wagen der Sonne (oder des Mondes?) 1, 164 2 (Av. 13, 3 18); der siebenrädriige (V. 3), von sieben Rossen gezogene 1, 50 3 (Av. 13, 2 6—8; 13, 1 24) Wagen der Açvin 1, 116 17, 117 2 u. ö., bes. 1, 118 u. 119, 183 1; (er hat drei Räder, 1, 157); Wagen des Brihaspati (Mondgott nach HILLEBRANDT) 10, 103 4; goldener Wagen Savitar's 1, 35 2: *hiraṇyāyena saritā rāthenā devō yāti bhīvanāmi paçyan* 'Gott Savitar auf seinem goldenen Wagen kommt herbei, die Welten beschauend'¹ (vgl. Sūrya's Wagen mit goldenem Fell, Av. 13, 2 8).

¹ Ob Savitar auch Mondgott ist? Vgl. 1, 35. — V. 2: 'Er, der herbeieilt durch den dunklen Luftraum (*kriṣhṇēna rājasā*), zur Ruhe legt, was sterblich, was unsterblich' (GRASSMANN); V. 4 wird der Wagen

Gegen die angegebene Bedeutung hat BERGAIGNE (III p. 31f., 122f.) Zweifel erhoben, die jedoch als unbegründet erscheinen; die von ihm angenommene Bedeutung von *garta*, 'l'espace compris entre le ciel et la terre' scheint wenig begründet, würde übrigens auch zu der von uns angenommenen Wesenheit Rudra's passen. Den *hiranyarūpam* (goldähnlichen!) . . . *āyahsthūnam* . . . *gārtam* 5, 62 s, den Mitra-Varuna besteigen, wird man als nicht sehr verschieden von dem Wagen, *rātha*, den Varuṇa 1, 25 1s und Mitra-Varuṇa 5, 63 1 (vgl. 5, 62 s) besteigen, anzusehen haben; ebenso ist *gārta* 5, 62 s zu fassen und besonders klar 6, 20 s (von Indra): *tishthad dhāri (= hari) ādhy āstera gārte* 'er besteigt die Fuchse, wie der Bogenschütze den erhöhten Stuhl des Streitwagens' (GRASSMANN; sonderbar dagegen BERGAIGNE III p. 125). Das Wort *ādhi-gartya* 5, 62 7 wird dementsprechend zu fassen sein: 'auf dem Wagensitz befindlich' (ROTH). — Vaj. S. 16 34 ist Rudra *açiratha* 'einen raschen Wagen habend'. Somit wird uns Rudra *gartasād* 'Rudra auf dem Wagensitz' bleiben, nicht 'qui s'assied sur la fosse', oder der 'Höhlenbewohner' (WEBER, I. St. II S. 45). —

Wir kommen zu Rudra's „allgestaltigem“ Hals- oder Brustschmuck *nishkā*; 2, 33 10:

ārhan bibharshī sāyakāni dhānrārhan nishkāṃ yajatāṃ ricrārūpam 'als würdiger trägst du Pfeile und Bogen, als würdiger den verehrungswürdigen allgestaltigen Schmuck'.

hochbedeutsam *ricrārūpa* 'allgestaltig' genannt (s. unten), und er heisst *citrādhānuḥ kṛishṇā rajānisi tāvishṇi dādhanah*. 'In hellem Glanze . . . im dunklen Luftraume seine Kraft erweisend' (GRASSMANN); vgl. 1, 113 1: *prāsūtā savitūḥ savā'yañ . . . rā'tri*; 6, 71 s heisst Savitar *hiranyajihvaḥ* 'goldzungig'; die Zunge ist eine alte Bezeichnung für die schmale Mondichel, vgl. 1, 46 10; GRIMM, Mythol. S. 664 (584) f.; vgl. die von Terens der Philomela ausgerissene Zunge (Liebesgesch. S. 101 A, 107 a). Nach 1, 110 s kommen die Sudhanvaussöhne (Ribhu's) nach langer Fahrt zum Hause hin des holdgesinnten Savitar, was mehr für einen Sonnengott zu passen scheint (Av. 13, 2 26 ist Savitar = *Sūrya*, Sonne).

SĀYANA erklärt *nishkaṃ hāram*, d. h. Perlenschmuck. Wenn *nishkā* nicht schon an und für sich einen 'goldenen' Schmuck (P. W.) bedeuten sollte, wie PISCHEL, Z. D. M. G. XXXX S. 120 behauptet, so doch gewiss einen glänzenden; das Gegenteil kann doch aus dem Beiwort *hiranyāya* (golden), Av. 20, 131 s und dem sonst vorkommenden, von PISCHEL angeführten *rājata* (silbern) wahrhaftig nicht geschlossen werden.

Die Gleichsetzung dieses *nishkā* mit dem später von Īiva getragenen Kranz von Totenschädeln (PISCHEL a. a. O.) ist durch nichts angedeutet; wohl aber spricht sehr viel dafür, dass dieser „keinem anderen Gotte sonst zukommende und daher für Rudra charakteristische“ (PISCHEL) Schmuck etwas ähnliches bedeutet, wie 'des Himmels weitblickende Goldscheibe' (*divo rukmā urucaksha id eti* des Himmels weitblickende Goldscheibe steigt empor' 7, 63 4; vgl. 6, 51 1), d. h. die Sonne. (*Agni* = Mond, glänzt als *rukma* 10, 45 s.)

Wie schon das Beiwort *yajatā* (SĀYANA: *yajantiya*) 'ehrwürdig, hehr' es einerseits nahe legt, dass wir bei diesem Schmuck an etwas mehr als an einen aus blossem Bedürfnis der menschlichen Einbildungskraft geschaffenen Schmuck des Gottes zu denken haben, so enthält andererseits das zweite Beiwort *riṣṭārūpa* einen deutlichen Hinweis darauf, dass wir unter dem allgestaltigen Schmuck den Mond zu verstehen haben. Das Wort *riṣṭārūpa* wird von dem seine Gestalt stets verändernden Monde passend und ständig gebraucht (ähnlich *riṣṭuṇa* 8, 29 1). Deshalb heissen so die Kuh der Ribhu's 4, 33 s, der dreiköpfige Sohn des *Trashṭar*, dem Indra die drei Köpfe abdreht 10, 8 9, *Aditi*¹, alles ausnahmslos Formen

¹ S. HILLEBRANDT, Ueber die Göttin Aditi, Breslau 1876, S. 24. Ich kann in Aditi durchaus nur eine Mondgöttin erkennen; vgl. meine Schrift „Die Urreligion der Indogermanen“, Berlin, Mayer & Müller, 1897, S. 13; *Daksha*, Aditi's Vater und Sohn (10, 72 4 u. 5) und Gatte (s. ROTH, Z. D. M. G. VI S. 75; zu Nir. 11, 23), „mit dem sie gemeinschaftlich ihren Sitz im höchsten Himmel hat“ (HILLEBRANDT S. 28), ist gewiss ebenso Sonnengott wie *Vishnu*, Aditi's Gatte (HILLEBRANDT S. 38).

des Mondes. (Vgl. HILLEBRANDT, Ved. Mythol. I S. 531, 533; meine Liebesgeschichte des Himmels S. 83 u. 74); auch Savitar's Wagen heisst 1, 35 4 so (s. oben); der allgestaltige Stier mit drei Bäuchen, drei Eutern und drei Gesichtern (3, 56 3; vgl. 3, 38 4) ist wahrscheinlich der Mond, (ob auch der vielgestaltige Bock *ajé viçváripaḥ* 1, 162 2?); 9, 111 1 heisst es offenbar von Soma als Mond: *viçvá yád rūpā pari-yāti* 'wenn er alle Formen durchläuft'; so hatte auch Hermes den ich für einen Mondgott halte (Die Urreligion der Indogermanen S. 14), den Beinamen *πολύβοιος* (Paus. 2, 31 13). — Die angedeutete Vermutung drängte sich uns also auf, ohne dass wir die Thatsache heranzogen, dass der spätere Çiva, welcher aus einer Verschmelzung Rudra's und Agni's hervorgegangen ist, den Mond als Schmuck trägt, weshalb er *candraçekhara* 'der den Mond als Kopfschmuck tragende', *candracūḍa* 'einen Halbmond als Diadem tragend' *çaçikhandaçekhara* 'die Mondsichel zum Diadem habend', *çaçibhrit* 'Mondträger', *çaçibhūṣaṇa* 'mit dem Zeichen des Mondes geschmückt', *çaçimauli* 'den Mond zum Diadem habend', *çaçikhamani*, *çaçiça* u. s. w. heisst. Nachträglich aber ist dieser Umstand durchaus geeignet, obige Vermutung zu einer fast sicheren zu machen. Ein hehrer Schmuck eines Lichtgottes gemahnt uns ausserdem gar sehr an den hochberühmten griechischen ἔρμος, der ausser bei Aphrodite (Hom. hymn. 3, 88) noch bei der Harmonia, Eriphyle, Arsinoe und Ariadne eine Rolle spielt (Liebesgeschichte S. 29); ferner an Frigg's und Freyja's Brisingamen und Fulla's Kopfband, auch an den Ring Draupnir, welcher ganz gewiss der Mond ist. (Dies hat, wie ich jetzt erst bemerke, schon FINN MAGNUSEN, Lex. Mythol. unter Draupnir anerkannt, auch dass er dieselbe Bedeutung hat wie Freyja's Brisingamen.) Der Ring Andwaranaut (Reginism. zu 4 u. 5)

— Die Geschlechtsbezeichnung für den Mond ist bei den Indern einst ebenso schwankend gewesen, wie bei den übrigen Indogermanen. (Urreligion der Indogermanen S. 13.)

wird nichts anderes sein. — Der Mondgöttin Freyja in der jüngeren Edda erwähnte Tochter, die nur eine Wiederholung ihres Wesens ist („eine ihr ganz identische Tochter“, GRIMM, Mythol. S. 840 [738] heisst geradezu selbst Hnoss, d. h. Schmuck, Kleinod. — Bei den Babyloniern ist der Mond die Königsmütze des Mondgottes (P. JENSEN, Die Kosmologie der Babylonier, Strassburg, Trübner, 1890, S. 104). — Unser Rotkäppchen ist aus vielen Gründen, zu denen auch der Name gehörte, die vom Wolfe (der Dunkelheit) verschlungene, von dem Sonnenjäger dem Wolf (dem dunklen Mondkörper, der auch als Rotkäppchens Grossmutter gedacht werden kann) wieder aus dem Bauche geschnittene Mondgöttin. —

Alles dies spricht dafür, das Rudra's *nishkā* der Mond ist; man mag ihn sich golden oder silbern oder rot denken, wie man will.

Deshalb nun Rudra für den Mondgott zu erklären, möchte zunächst doch voreilig sein. Der Mond könnte Schmuck des Sonnengottes (z. B. die zunehmende Mondsichel der des untergehenden Sonnengottes) sein. Wir stehen also in dieser Beziehung noch immer vor einem Non liquet.

Hochbedeutsam erscheint es, das Rudra als 'des Himmels roter Eber' bezeichnet wird. 1, 1145: *divó varāhām arushām kapardināṇi tveshām rūpāṇi nāmasā ni hvayāmahe* 'des Himmels roten Eber, dessen Haar in Muschelform aufgewunden ist, seine funkelnde Gestalt rufen wir in Verehrung an'. Da Rudra, wie sich uns bereits genügend ergeben hat, ein Lichtwesen ist, so kann der rote Eber nur Bezeichnung dieses Lichtwesens Rudra sein, gerade wie 1, 61 das 'rote Ross' die Sonne ist (*yuñjānti bradhnām arushām*) und wie Yama's 'kupferfarbene (?) Hunde' 10, 142 Sonne und Mond sind. Unter dem Eber die Wolke zu verstehen, wie MUIR, allerdings zweifelnd, annimmt („we inwoke with obeissance the dark-hued celestial boar [cloud?] with braided hair, a brilliant form), halte ich für unmöglich. Zu vergleichen ist

9, 97 7, wo Soma als Mond der 'gewaltige, lichtverwandte, hellglänzende Eber' (*máhvratáh çícibandhuḥ pávakáh . . . varáhás*) heisst. Man denkt sofort an Gullinbursti oder Slidrugtanni, Frey's goldborstigen Eber, der gewöhnlich aber wenig treffend das Symbol des Gottes genannt wird; er ist vielmehr eine andere Form des Gottes Freyr, die Sonne in Tiergestalt. Der Begriff des Symbols ist überhaupt aus der älteren Mythologie gänzlich zu verbannen. Auch Frey's Schwester, die Göttin Freyja hat einen goldborstigen Eber, genannt Hildiswini (Kampfschwein), den 'behende Zwerge ihr dienend schufen, Dain und Nabhi' (Hyndlul. 7). Freyja ist, wie alle grossen Göttinnen der Griechen und Germanen, Mondgöttin¹; der goldborstige Eber darf als die Tierform dieser Gottheit, als der als Eber gedachte Mond gelten.

Die Bezeichnung Eber ist, wie dies bei den meisten für die beiden Lichtgötter gebrauchten sprachlichen Bildern der Fall ist, für Sonne und Mond gleich berechtigt. Wollte man sich einzig und allein nach dem Eindruck richten, den beide Weltkörper auf den Betrachter machen, so möchte man vielleicht geneigt sein, das Bild für die (aufgehende oder untergehende) Sonne wegen der zahlreichen, den Borsten ähnlichen Strahlen für das passendere und ursprünglichere zu halten (s. die oben angeführte Stelle Pancat. II 7). Doch kann das täuschen. Es könnten leicht beide Anschauungen gleich alt, leicht auch die vom Monde hergenommene die ursprünglichere sein. In der jüngeren Edda z. B. wird die Erschaffung von Frey's, des Sonnengottes, Eber in einer Weise beschrieben, dass man deutlich sieht, die Erzählung passt nur für den Mond, so dass man vielleicht eine erst später erfolgte Übertragung auf den Sonneneber anzunehmen hat. Es wird näm-

¹ Die oft (z. B. noch bei ED. MEYER, Geschichte des Altertums II S. 100, 101) wiederholte Annahme von der weiten Verbreitung einer Erdgöttin oder gar einer verschwommenen Göttin des Naturlebens ist ein Irrtum (vgl. meine „Urreligion der Indogermanen“ S. 35).

lich erzählt (Skáldsk. c. 35), wie der Zwerg Sindri im Verein mit seinem Bruder Brokk drei Kleinode herstellt, nämlich den goldborstigen Eber, den Ring Draupnir und Thor's Hammer, den Mjöluir; die drei Werke der Schwarzelben, Iwaldi's Söhne, denen es Sindri gleich thun sollte, sind: Sif's goldenes Haar, das Schiff Skidbladnir und Odhin's Speer Gungnir. Von diesen sechs Werken sind Sif's Haar und der Ring Draupnir unzweifelhaft nichts anderes als das Mondlicht und der Mond; der goldborstige Eber bedeutet gewiss dasselbe. Der Zwerg legte eine Schweinshaut in die Esse; nachher nahm er einen Eber heraus, 'und die Borsten des Tieres waren von Gold'; der Zwerg rühmt von ihm, 'dass er bei Tag und bei Nacht schneller als ein Pferd durch Luft und Wasser zu laufen vermöge, und niemals werde die Nacht so finster sein, dass nicht dort, wo der Eber sich befinde, genügende Helle sich verbreite, — so leuchte es nämlich von seinen Borsten'. Ist man überhaupt geneigt, hier bei den Kleinoden an Himmelsdinge zu denken (was doch wegen der Natur des Gottes Freyr und eines Theiles der übrigen Kleinode angezeigt ist), so wird man zugeben müssen, dass die Darstellung besser auf den Mond als auf die Sonne passt, erstens wegen der in die Esse gelegten Schweinshaut (d. i. die dem vorübergehenden als Eber gedachten Monde abgezogene Haut, aus der nun der neue Mond gebildet wird; die Rede von der abgezogenen Haut des Mondes ist uralte; vgl. die aus dem abgezogenen Fell geformte Kuh der Ribhu's, das abgezogene Fell des nemeischen Löwen, des kalydonischen Ebers, des Widders des Phrixos¹ u. s. w. [Liebesgeschichte S. 83]); so-

¹ Der in ausserordentlich zahlreichen Sagen und Märchen vorkommende Zug, dass verzauberte Personen eine Haut oder Hülle ablegen, dass durch Wegnahme oder Verbrennen der angenommenen Hülle die Verzauberung aufgehoben oder gehemmt wird, und ähnliches geht meines Erachtens auf den Naturmythus als die gemeinsame Grundlage zurück, weshalb nicht zu leicht Entlehnung oder ein historischer Zusammenhang angenommen werden darf (vgl. BENFEY, Panschatautra I S. 257—269).

dann wegen des stark betonten Umstandes, dass er die Nacht erhellt.

Es lassen sich nun zwei Möglichkeiten denken, wie der Sonnengott Freyr zu diesem Eber gekommen sei. Entweder ist der Eber eine andere Form der Mondgöttin Freyja, die als Schwester (ursprünglich gewiss auch als Gattin) zu dem Gotte gehört; ebenso kann ihm der Mondeber als Eigentum gehören (vgl. das vorher über den *nishkâ* Gesagte). Die zweite Möglichkeit ist, dass der Mondeber eine berühmtere und in der Sage allein haften gebliebene Entstehungsgeschichte hatte, die als allein bekannt später auch auf den Sonneneber übertragen worden sei, und dass dann die Erzählung von Freyja's Hildiswini eine schwächliche Nachbildung der alten Sage sei¹. Einer Entscheidung können wir uns zunächst enthalten; wir wenden uns lieber zu anderen Ebern, welche in der Mythologie eine Rolle spielen und den Verdacht erregen, eigentlich Himmelmächte zu sein. Zunächst kommt der erymanthische Eber in Betracht, den Herakles lebendig dem Eurystheus überbrachte. Die That bedeutet dasselbe, was die übrigen Thaten des Herakles bedeuten, nämlich die Herbeiholung oder Tötung des Mondes. PRELLER's (II² S. 194) Deutung auf den Bergstrom Erymanthus entbehrt jeder Verständlichkeit.

Dieser erymanthische Eber erinnert durch seinen Namen von selbst an Erymanthus, den Sohn des Apollo, der geblendet wurde, weil er Aphrodite nach ihrer Vereinigung mit Adonis hatte baden sehen, worauf Apollo zürnend sich in

¹ Vgl. auch den Eber Sährimnir, den die Einherier in Walhalla verspeisen und der nach dem Mahle wieder lebendig wird; Grimm. 18. Der Mythos erinnert an das Aufzehren des Mondes durch die indischen pitaras. — Auch an die Eberbilder der Aestier, wohl eines den Slaven verwandten altpreussischen Stammes, sei erinnert; Tac. Germ. 45: „*matrem deum venerantur; insigne superstitionis formas aprorum gestant*“. Die Göttermutter wird die Mondgöttin, die Hauptgöttin der Indogermanen gewesen sein; sie selbst als Eber gedacht, oder in weiterem Verlauf der Eber ihr heiliges Tier. — Geflügelter Eber in Klazomenae, Ael. N. A. 12,38.

den Eber verwandelte, der den Adonis tötete (vgl. ROSCHER, *Ausf. Lex. unt. Erymanthus u. Adonis*). Allerdings ein schon recht zusammengesetztes Sagegebilde. Des Sonnengottes Apollo geblendeter Sohn kann nur der Mond sein. (Adonis aber ist höchst wahrscheinlich auch Mondgott¹). Man erzählte also in Arkadien von einem Sonneneber (Apollo) und einem Mondeber (dem sog. erymanthischen Eber). Nach Anderen hatte jenen Eber, welcher den Adonis tötete, Artemis gesandt; nach noch Anderen hatte sich der eifersüchtige Ares in diesen Eber verwandelt (PRELLER, *Gr. M. I*² S. 272).

Ares ist unzweifelhaft ein alter Sonnengott², konnte also auch leicht als Eber gedacht werden. — Wir kommen zum kalydonischen Eber. Ich verweise der Einfachheit wegen auf PRELLER's Darstellung *II*² S. 303—308. Das Sagegebilde ist uralt, wenn auch schon in der ältesten erhaltenen Form nicht mehr einfach; es zeigt die unzweideutigsten Spuren eines Naturmythus. Die Mondgöttin Artemis schickt einen Eber, der offenbar nur eine andere Form ihrer selbst ist. Die Jagd auf diesen Mondeber ist die alte bekannte, bei der die Sonne der Jäger, der Mond das Wild ist. Das, worauf es bei dieser Eberjagd, gerade wie beim Abenteuer mit dem nemeischen Löwen, bei der Herbeiholung des goldenen Vliesses und anderen Mondsagen, ankommt, ist die Erwerbung der Haut. Diese wird dem erlegten Tier abgezogen; Atalante, „ganz die arkadische Artemis“ (PRELLER S. 306), d. h. eine Mondgöttin er-

¹ Blendung und Tötung ist für Lichtwesen gleichbedeutend (vgl. den von seinem Vater geblendeten, von den Aegvinen wieder sehend gemachten Rjirá'čva, *Rv.* 1, 116¹⁹, 117^{17—18}). — Adonis ist nach Graf v. BAUDISSIN (*Studien zur semitischen Religion Heft II*, Leipzig 1878, S. 167, 221) Sonnengott; BAUDISSIN's eigene Ausführungen lassen dies als sehr zweifelhaft erscheinen. Doch würde es hier zu weit führen, über diese aus Phönizien nach Griechenland verpflanzte Gestalt und über die ähnlichen Sagen von Cyparissus und Osiris ausführlicher zu handeln.

² Dies zeigt unter anderem besonders der Naturmythus von Ares und der Mondgöttin Aphrodite im 8. Gesange der Odyssee (s. *Urreligion der Indogermanen* S. 34).

hält sie als Ehrenpreis. Natürlich, denn die abgezogene Haut wird dem Monde wieder zurückgegeben; darnach wird sie ihm selbstverständlich von neuem abgezogen: Meleager's Vettern nehmen der Atalante das Fell des Ebers (S. 307). Eber und Atalante sind sich in ihrem Ursprunge gleich. Der 'blonde' Meleager, 'der Jäger' (μέλω und ἄγρα), ist offenbar Sonnengott, Erleger des Mondebers, Liebhaber der Mondgöttin Atalante. Seine Schwestern, die in Vögel verwandelten (!) Meleagriden sind die unzähligen, seit Erschaffung der Welt in Vögel verwandelten Monde; sein Vater Oeneus kann nur eine andere Form seiner selbst sein; wenn dieser Oeneus seinen eigenen Sohn, 'den Schützen' (PRELLER S. 303) tötet, so ist das der bekannte Naturmythus von der Tötung des Mondes durch seinen Vater, den Sonnengott. Nach einer anderen Sagenform ist Meleager der Sohn des Ares (PRELLER S. 303), was durchaus auf dasselbe hinauskommt. Wenn in dem Mythus von der Jagd, offenbar dem ältesten Bestandteil des ganzen Sagengebildes, die Gestalt des Meleager völlig klar ist, so ist das weniger der Fall in der, wie es scheint, späteren Sage von seinem durch seine Mutter Althaea herbeigeführten Tode. Da hat er nämlich Aehnlichkeit mit einem Mondgott. Sein plötzlicher und früher Tod, die Todesweissagung durch die Mören am siebenten (!) Tage nach der Geburt des Knaben ist ganz gleich dem frühen und plötzlichen Tode Dornröschens, ihrer Besenkung und Verwünschung durch die dreizehn (in richtigerer Nebenform sieben) weisen Frauen. Dornröschen ist unzweifelhaft Mondgöttin (vgl. Ueber die Bedeutung der Grimm'schen Märchen S. 25—32). Das Verbrennen des Holzschaites in der Meleager-Sage ist nur ein eigentümlicher Ausdruck für das gänzliche Verbrennen des Mondkörpers; ist dies erfolgt, so ist damit der Mondgott tot. Die Thatsache, dass dieselbe göttliche Persönlichkeit in der einen Sage Sonnengott, in der anderen Mondgott ist, ist höchst merkwürdig und für viele Fälle beachtenswert (vgl. meine Schrift, Die Urreligion

der Indogermanen, S. 15f.)¹. Für den Siegfriedmythus glaube ich sie nachgewiesen zu haben (Ueber die Bedeutung der Grimm'schen Märchen S. 26). Auch die Gestalt des Pelops kann hier angeführt werden. Pelops der Sohn des Tantalos (Form des Sonnengottes) und der (Mondgöttin) Dione, Bruder der (Mondgöttin) Niobe, ist in dem Mythus vom Wettlaufe mit Oenomaos und der Entführung der Hippodameia, wie es scheint, Sonnengott. Was aber von seiner Zerstückelung und Wiederzusammensetzung erzählt wird, passt nur auf den Mondgott (Pelops bedeutet: Vollantlitz = Vollmond; Urreligion der Indogermanen S. 27f.).

Auch für Rudra müssen wir die Möglichkeit offen halten, dass Sonnen- und Mondgott in ihm vereinigt seien (wie dies auch für Agni gilt; vgl. Rv. 10, 88 6 10 11). Der rote Eber kann, wie gezeigt, auf beide Himmelskörper zurückgeführt werden. (Vgl. auch Vishnu's, des Sonnengottes, *arātāra* 'Herabsteigung' als Eber; LASSEN, I. A. I S. 780.)

Einzig und allein für den sich täglich in anderer Gestalt zeigenden Mondgott scheint, wie oben ausgeführt ist, das Beiwort *pururūpa* zu passen, welches Rudra 2, 33⁹ führt:

sthīrēbhīr āngaiḥ pururūpa ugrō babhrūḥ çukrēbhīḥ pi-piçe hiranyaiḥ 'mit starken Gliedern schmückte sich der vielgestaltige, starke, rotbraune und mit glänzendem Golde'; — fast scheint es so, als solle der Vorgang der sich allmählich vollziehenden Mondfüllung durch den Vers bezeichnet werden. (Vgl. den ähnlichen auf den Mond gehenden Vers 8, 29 1: *babhrūr ēko vishuṇaḥ sinūro yūdāñjy āṅkte hiranyāyam* 'rotbraun ist einer, wandelbar [*vishuṇa* verschiedenartig, vom wechselnden Monde, P.W], schön und jung; er salbt sich mit goldener Salbe'. HARDY, Ved.-brahm. Rel. S. 50.)

¹ Ueber die bei Semiten sich zeigende Neigung, die männliche und weibliche Gottheit und deren Zeichen miteinander zu verschmelzen, s. Graf v. BAUDISSIN, Studien zur semitischen Religion Heft II S. 220.

Zur Stütze unserer Vermutung könnte man auch vielleicht anführen wollen 6, 49 10: *bhūvanasya pitāraṃ girbhīr ābhi rudrāṃ divā vardhāyā rudrāṃ aktaū* |

brihantam riṣhvām ajāraṃ sushunnām 'den Weltenvater stärke (lass wachsen, befördere im Wachstum) mit diesen Liedern, den Rudra bei Tage, den Rudra bei Nacht, den hohen, grossen, ewig jungen, holden'.

Bei Tag und bei Nacht sein Wachstum zu erleben, scheint passender mit Bezug auf den bei Nacht und oft auch am Tage scheinenden Mond gesagt zu werden, als mit Bezug auf die nur am Tage leuchtende Sonne; doch ist der Ausdruck möglicherweise nur rhetorische Erweiterung für 'immer', und auch der Ausdruck *vardhāya* 'lass wachsen' hat vielleicht nur den abgeblassten Sinn: 'stärke'.

Auch daraus, dass Rudra in dem Morgenliede 7, 41 1 frühmorgens eingeladen wird (*prātāh sōmam utā rudrāṃ hurema*), würde selbst dann nichts für seine Wesenheit zu folgern sein, wenn er allein genannt wäre; so aber wird er dort mit vielen anderen (Agni, Indra, Mitra-Varuna u. s. w.) zusammen genannt. Bedeutsamer könnte vielleicht seine engere Zusammenstellung mit Soma scheinen¹, wenn sich nicht in solchen Zusammenstellungen meist schon späte Willkür verriete. Doch muss dieser Punkt jedenfalls ins Auge gefasst werden. Das Lied 6, 74 ist an Soma und Rudra zusammen gerichtet, das Rudralied 1, 43 enthält am Schluss plötzlich Strophen an Soma. (Vgl. V. S. XVI, 39, wo *somāya* geradezu Beinamen Rudra's ist, aber = dem mit der Umā vereinten? Mahidhara: *umāya sahitah somas tasmai*.) Dass unter Soma im

¹ Im Hinblick auf diese enge Zusammenstellung muss man wohl folgende Worte OLDENBERG's (Rel. d. Ved. S. 216 f.) für irrtümlich ansehen: „Die geringe Zahl der im Rigveda an Rudra gerichteten Hymnen beruht offenbar darauf, dass dieser um seiner unheimlichen Natur willen nicht in der Reihe der übrigen Götter seine Preislieder beim Somaopfer empfing.“

Veda der Mondgott sich birgt, kann nach HILLEBRANDT'S Untersuchungen nicht mehr zweifelhaft sein. Wäre Rudra = Sonne, so hätten wir wieder das zusammengehörige Götterpaar Sonne — Mond, welches, wie HILLEBRANDT überzeugend nachgewiesen hat, so vielfach in den Hymnen begegnet (Soma-Pūshan S. 456; Agni-Soma 'die beiden Augen' 3, 7 1; Brihaspati-Pūshan u. s. w., HILLEBRANDT S. 420). Doch ist der Aehnlichkeitsschluss durchaus nicht zwingend. Es können auch zwei ursprünglich gleiche Gestalten zu einem Paar vereinigt sein (vgl. HILLEBRANDT a. a. O. S. 423—425). Mithin ist auch aus der Wendung des ersten Verses: *dāme-dame saptā rātnā dādhana* 'in jedes Haus legt (eure?) sieben Gaben (Schätze, Kleinode, Juwelen?)' nichts zu folgern. Dass da, wo in alter Zeit die Zahl 7 eine Rolle spielt, an Beziehung auf den Mondumlauf zu denken sei, ist eine nahe liegende Vermutung (s. Liebesgeschichte S. 44f.); vgl. z. B. das mystisch-dunkle Lied 1, 164, wo wahrscheinlich Beziehungen auf den Mond anzunehmen sind (2 3 15); Agni (= Mond) hat 1, 146 1 drei Köpfe und sieben Zügel; vgl. Agni's sieben rote Schwestern (Mondphasen?) 10, 5 5; seine sieben Mütter 1, 105 9; Soma's sieben Mütter 9, 86 36; vgl. 1, 72 6; Brihaspati's sieben Rinder 10, 47 6; sein siebenfacher Mund 4, 50 4; sieben Zungen Tvashṭra's 10, 8 8 u. s. w. Doch ist die Siebenzahl wohl früh eine heilige geworden, mehrfach reine Spielerei; vgl. sieben Stuten des Sonnengottes 1, 50 7; sieben Strahlen (der Sonne?) 1, 105 9; sieben Burgen, welche Indra zerstörte 1, 63 7; sieben Löffel des Priesters 1, 58 7; sieben Weltgegenden, sieben Priester, sieben Götter (was sind ursprünglich die sieben Aditya's?) 9, 114 3; sieben Fäden 10, 52 4; 1, 164 5 u. s. w.

Immerhin ist möglich, dass unter Rudra's und Soma's sieben Gaben oder Kleinoden sieben Mondphasen zu verstehen sind (man denke auch an den Ring Draupnir, vgl. Liebesgeschichte S. 54); doch bleibt wieder zweifelhaft, ob Rudra oder Soma der ausschlaggebende Teil sei. Der Gesamtinhalt

des Liedes, in welchem die beiden Götter um Heil für Zweifüssler und Vierfüßler, um Schutz gegen Krankheit, gegen die Nirṛiti und gegen Varuṇa's Stricke, um Hineinlegung aller Arzneimittel in die Körper gebeten werden (s. unten), könnte allerdings darauf führen, dass diese Rolle für Rudra in Anspruch zu nehmen sei. —

Wenn es unzweifelhaft scheint, dass die Gestalt Rudra's von einem der leuchtenden Himmelskörper, sei es die Sonne oder der Mond, ausgegangen ist, so werden wir die an ihm gerühmte Schnelligkeit vielleicht — ich stelle das nur als eine Vermutung hin — unmittelbar an diese seine ursprüngliche Wesenheit anknüpfen können, obwohl es auch auf seine spätere Bedeutung als Gott der Stürme bezogen werden könnte. Rudra heisst *ishmin* 'eilend, stürmend'; die Marut nennen als Vater *ishminam rudrām* 'den schnellen Stürmer Rudra, l'impétueux Rudra' 5, 52¹⁶. — 10, 92⁵ heisst er *yayi* 'laufend, eilend': *prā rudrēṇa yayiṇa yanti sindhavas* 'die Flüsse gehen mit dem eilenden Rudra vor'. — Sonne und Mond werden überall als Wanderer aufgefasst; als Zwillingswanderer Rv. 10, 88¹ (vgl. LUDWIG, Rv. III S. 322; M. MÜLLER, Vorlesungen über den Ursprung der Religion S. 238). 'Die Sonne, sie bleibet am Himmel nicht stehen; es treibt sie, durch Länder und Meere zu gehen'; sie ist 'das rote Ross, welches umläuft um das Stehende' 1, 6¹. Der Sonnengott ist sichtbar der auf Flügeln oder mit Siebenmeilenstiefeln die Welt durchwandernde Gott, weit schneller als der schnellste Wind. Herakles, Wuotan (= l. *radens*; Wate), Thor sind solche Weltdurchwanderer, weil es eben ursprünglich Sonnengötter sind; Hermes ist wahrscheinlich von Hause aus Mondgott (vgl. Urreligion der Indogermanen S. 14f.; es werden bei Hermes „besonders die Eigenschaften der Schnelligkeit und Kraft hervorgehoben“, ROSCHER, A. Lex. S. 2367), ebenso wohl der nach langen Irrfahrten unansehnlich und unerkant zu seiner Gattin heimkehrende, später von seinem Sohn Telegonus getötete Odysseus; ebenso

Heimdallr; vgl. die Wanderungen der Demeter und Jo. — Vom Mond-Soma heisst es 9, 27⁹: 'Er übertrifft des Weit-schreiters (d. i. Vishnu's, des Sonnengottes) Eile'. — Mondgott von Hause aus ist vielleicht auch Varuna, der Umwandler, *parijmā* 10, 93⁴; 1, 79³. Das Wort wird von Indra als Sonnengott 1, 6⁹, auch von dem Wagen der Aṣvin (= Sonne und Mond) gebraucht, freilich auch vom Winde *rāta* 7, 40⁶; 1, 122, 3. Der *ūrjām pātir . . . nābhas tūryāñ ishirāḥ parijmā* (SĀYANA: *parijmā paritā gantā*) 'der Kräfte Herr, der das Gewölk durchfährt, der rege (rüstige) Wanderer' (GRASSMANN) 5, 41¹², ist wahrscheinlich Rudra; der Dichter des Liedes mag allerdings an den Sturmgott Rudra gedacht haben (SĀYANA: *vāyuh*), der Beiname *parijman* sieht aber wie ein überkommenes Wort aus und verdankt seinen Ursprung vielleicht einem älteren Vorstellungskreise; *parijman* wird Rudra auch 10, 92⁵ genannt; der Dichter auch dieses Verses hat offenbar an den Sturmgott gedacht: *prā rudrēṇa yayinā ganti sindhavas tirō mahīm arāmatīṇ dadhanvire | yēbhiḥ parijmā pariyañn urū jrāyo vī rōruvaj jathāre viṣram ukshāte* 'die Regenströme (SĀYANA: *syandanaçilā āpaḥ*) eilen mit dem eilenden (*yayī* 1, 51¹¹ von der Wolke gesagt) Rudra vor und strömen durch den grossen Sitz der Andacht hin; mit welchem der Umwandler (nach SĀYANA Indra: *parijmā parito gantendrah*) weiten Raum umläuft und brüllend in dem Innern rings benetzt' (nach GRASSMANN). — Auch der 10, 93⁷ mit anderen Göttern zusammen genannte 'Umwandler' wird für Rudra erklärt (P. W. unter *parijman*); SĀYANA wieder: *vāyuh*). —

1, 114⁴ wird Rudra *rañkū* genannt, der 'Wanderer' (LUDWIG); zu beachten ist SĀYANA's Erklärung *kutilagantar* 'krumm- oder gewunden gehend'; *vakragāmin* (zu 8, 1¹¹) 'schief gehend', oder 'im Bogen gehend' (vgl. √ *rañk* = *rañc* 'wackeln, wanken, krumm-, schief gehen'). Obwohl für die Sonne passend (1, 51¹¹ heissen Indra's Rosse, d. h. die Sonnenrosse,

raṅkū vaṅkutārā) könnte das Wort doch auch bestimmte Hindeutung auf die so eigenartig gewundene Mondbahn enthalten. Vgl. $\Lambda\omicron\xi\acute{\omega}$ als Beiname der Mondgöttin Artemis, obwohl es nach ROBERT 'nur als Femininum zu $\Lambda\omicron\xi\acute{\iota}\zeta$ zu verstehen . . . und schwerlich auf die krummen Bahnen des Mondlaufs zu beziehen ist' (ROB.-PRELL. I⁴ S. 299) (?). — 8, 1¹¹ werden *vāṅkū vātasya parṇinā* 'des Windes kreisendes Vogelpaar' erwähnt. —

Hochbedeutsam ist die Bezeichnung *āsuro divās* 'Asura des Himmels', welche Rudra zu führen scheint; die in Betracht kommenden Stellen lassen nämlich, zum Teil wenigstens, verschiedene Verbindungen oder Beziehungen zu. In 5, 41³ bezieht BERGAIGNE (III p. 34) *divó āsuraḥ* vielleicht mit Recht auf Rudra, andere (P. W.) auf Varuna¹, der gewöhnlich Asura (die lebendige, die göttliche Macht?) heisst. Auch 2, 1⁶ ist die Auffassung nicht ganz sicher: *trām agne rudrō āsuro mahó divās* 'du, Agni, bist Rudra, des erhabenen Himmels Geist' (GRASSMANN); Thou, Agni. art Rudra, the deity (asura) of the great sky' (MUIR nach SĀYANA; vgl. SĀYANA zu 6, 16³⁹: *Rudra va esha yad Agniḥ iti cṛuteḥ* 'for the Veda says, that this Agni is Rudra'. MUIR). Möglicherweise jedoch wird hier *Agni* als der *rote* Asura des Himmels bezeichnet (Agni = Mond oder Sonne 10, 88⁶; HILLEBRANDT. Ved. Mythol. S. 331f.). — 5, 42¹¹ nennt Rudra *derām āsuram* (*tām u śhṛuḥi yāḥ svishūh sudhānrā yō rīvasya kshāyati bheshajāsya | yākshṛā mahé saumanasāya rudrām nāmohir derām āsuram durasya*: GRASSMANN: 'den preise, welcher schöne Pfeil und Bogen und im Besitz hat alle Arzneien; zu hohem Glücke huldige dem Rudra; den Gott, den Geist, verehere mit Verbeugung'. BERGAIGNE: 'l'Asura divin; vielleicht noch richtiger: den himmlischen Asura, d. h. den Asura am Himmel. (SĀYANA: *deram dyotamānam asuram prakṛiṣṭi-*

¹ Varuna ähnlich ist der iranische Ahura Mazda; s. JUSTI, Preuss. Jahrb., April 1897, S. 70.

sum | balarāntam ity arthaḥ | yadrā prāṇadātāraṇ rudram).
 — 8, 20¹⁷ scheint *divó . . . asurasya* Apposition zu *rudrásya*
 zu sein (SĀYANA: *rudrasya duḥkadrārayitur iṣṭrasya . . .*
asurasyodakānāṇ ksheptur meghasya). Somit scheint
 Rudra in der That Asura des Himmels zu heissen, was durch-
 aus die Vermutung bestätigt, dass seine Gestalt von einem der
 leuchtenden Himmelskörper, die die ältesten, allen sichtbaren,
 Götter waren, ausgegangen ist. Diesem Asura kommt *asuryam*
 zu; 2, 33⁹: *īcānād asyā bhūranasya bhūrer nā rā u yoshad*
rudrād asuryām 'von Rudra, dem Herrn dieser weiten Welt,
 weicht (SĀYANA: *prithak bhavati*) nie die Asurenwesenheit'
 (BERGAIGNE: le pouvoir d'Asura; GRASSMANN: Lebensfülle).

Betrachtet man diese Wendung im Zusammenhang mit
 dem schon oben S. 140 besprochenen ersten Teil des Verses:
 'mit starken Gliedern schmückte sich der vielgestaltige, starke,
 rotbraune und mit glänzendem Golde' — (ich sprach die Ver-
 mutung aus, dass von dem sich füllenden Monde die Rede sei)
 — so möchte man glauben, dass in der zweiten Vershälfte
 vom Monde, trotzdem dass er zeitweilig verschwindet, aus-
 gesagt wird, dass er seine göttliche Wesenheit oder Lebens-
 kraft nicht einbüsse, d. h. dass er nicht zu Grunde gehen,
 sondern sich immer wieder erneuen werde. — (6, 74¹ wird
 das *asuryām* von Soma-Rudra genannt, welches sie bewahren
 sollen.) —

In einer ähnlichen wie der eben erwähnten Anschauung
 bewegt sich 10. 51⁷; in dem Liede ist Agni offenbar der
 Mond; ihm schaffen die Götter *āyur ajāram* 'ewige Jugend'.
 (Ueber Rudra's Beiname *aditi* 1. 43^{2f.} s. unten.)

In diesem Sinne könnte es auch verstanden werden, wenn
 Rudra als der nicht alternde, ewig junge, seine Lebens-
 kraft nicht aufzehrende (*ajāra*) Gott bezeichnet wird;
 6, 49¹⁰; vgl. 5. 60⁵: *yūrā pitā srūpā rudrā eṣhām* 'schön
 wirkend war ihr (der Marut) junger Vater Rudra'. Doch
 kann dies auch vom Sonnengott, schliesslich überhaupt von

jedem Gott gerühmt werden (von Indra 10, 50 6; von den Marut 1, 64 3; den *viṣve devās* 1, 186 1; *ajāra* ist häufige Bezeichnung des Feuers, 'mit Bezug auf die ewig jungen Flammen' P. W.; u. s. w.). 10, 93 4 werden Aryaman, Mitra, Varuna, die Marut, Pūshan, Bhaga und auch Rudra als 'Könige der Unsterblichkeit' (*rājāno amṛitasya*) bezeichnet.

Ebensowenig wie aus der Hervorhebung seiner Jugend ist bei dem im Rv. sich bemerkbar machenden Henotheismus aus der von Rudra's Grösse und Stärke (*mah, subhū* 6, 66 3; vgl. 2, 33 3) zu gewinnen; heisst doch z. B. auch Indra ähnlich 'der kräftigste an Kräften', *ṣushmintano hi ṣushmibhir* 1, 133 6; 'Sohn der Macht', *śinūh sāhasas* 10, 50 6; ebenso Agni *sāhasas putrāh* und *śinūh* 2, 7 6; 3, 11 4 u. ö. (P. W. unter *sāhas*). — Rudra heisst *tarās* 'thatkräftig, kraftvoll' 1. 114 1; *tarāstamas tarāsām* 2, 33 3; *ṣikras* 'vermögend, mächtig' 10, 92 9; *kshayādvīra* 'Männer beherrschend' ebendasselbst und 1, 114 1. — (*rudrām*) *brihāntam* 6. 49 10; 7. 10 4. —

Von ganz besonderer Wichtigkeit ist das Beiwort *mīḍraṇs*, welches von den Göttern vorzugsweise Rudra führt (z. B. 1, 122 1); daneben führen es auch die Marut, die Genien des Gewitters (8, 20 3), Agni, Varuṇa, Viṣṇu, Mitra, Parjanya, Indra (P. W.). 1, 43 1 wird Rudra mit dem Superlativ *mīḥuśṭama* angeredet; SĀYANA hat dort (vgl. zu 1, 114 3; 6, 66 3) *mīḥuśṭamāya sekṛitamāya abhiśṭakāmararshāyety arthah*; er erklärt also das Wort mit *sektar* (von *sic* begiessen, ausgiessen, namentlich: den Samen ausgiessen) der Ausgiessende = *secaka* (als Subst. m. auch Wolke), dann auch = Beschäler. Der Erklärer findet also in dem Worte eine Bezeichnung Rudra's als Regengottes und durch Regen Gedeihen fördernden Gottes. Aehnlich P. W.: '*mīḍraṇs* (nach den Grammatikern partic. perf. von 1 *mih* . . . 1) adj. a) etwa spendend, freigebig . . ., b) gut befruchtend (= *retusektar* Schol.) von einem Bock'. Der Sinn ist also ursprünglich mingens, harnend (vgl. *mada* geseicht, beharnt) und Samen ausgiessend; beide

Bedeutungen sind nicht gut von einander zu trennen (HARDY, Ved.-brahm. Rel. S. 84; vgl. BERGAIGNE III p. 35); die blosser Bedeutung spendend, freigebig erscheint zu abgeblasst; auch es bloss auf den regnenden Gewittergott, wie bei den Marut, zu beziehen, scheint zu eng, da es ein altes, feierliches Beiwort zu sein scheint, und Rudra von Hause aus nicht blosser Regengott ist. Wie bei den anderen Göttern mag auch bei ihm mit dem Worte auf seine Zeugungskraft angespielt sein, wie er ja *vrishan* 'Stier' heisst; sodann aber muss der Ausdruck im Zusammenhange mit dem Beiworte *jälâshabheshaja*, 'der mit *jalâsha* heilende', welches Rudra führt (1, 43 4; 8, 29 6), betrachtet werden, wodurch die Vermutung nahe gelegt wird, dass das Beiwort *mîvrâns* eine engere Beziehung zu Rudra's ursprünglichem Wesen hat.

Rudra's Heilmittel *jälâshû* n., wohl nicht verschieden von *jalâshâ* n. (Av. 6, 57 2) bedeutet höchst wahrscheinlich seinen Harn (vgl. BLOOMFIELD im Amer. Journ. of Philol. 1891, XII S. 425—429; E. HARDY, Ved.-brahm. Per. d. Rel. d. a. I. S. 50, 83). SÂYANA zu 1, 43 4 erklärt *jälâshabheshajam* durch *udakarûpaushadopetam* mit wasserartigen Heilmitteln versehen', hinzufügend: *udakanî hi rudranâmabhimantritanî sadanushulam bhavati* 'denn mit dem Namen Rudra's besprochenes (geweihtes) Wasser ist ein Allheilmittel'. Av. 6, 44 3 wird ein Heilmittel 'Rudra's Harn' *rudrâsya mûtram* erwähnt, und nach Av. 6, 57 wird mit *jälâshâ*, Rudra's Heilmittel (*idânî rudrâsya bheshajâm* V. 1), eine Wunde übergossen (V. 2); *jälâshâ* ist also eine Flüssigkeit. Es kommt dieses Heilmittel dem Rudra so eigentümlich zu, dass er geradezu *jälâshabheshajah* heisst (8, 29 5). Des heilenden Gottes Rudra Harn ist jedenfalls himmlisches Nass, denn 'in den Wassern ist Arznei' (1, 23 19: *apsr ûntâr amritam apsû bheshajâm* . . .; V. 20: *apsû . . . antôr vicrâni bheshajâ*, = 10, 9 6); es kann der Regen (HARDY), aber auch der Tau sein. Das Beiwort nötigt uns durchaus nicht, zunächst und allein an den Regengott Rudra

zu denken; man kann es sehr wohl auf seine ursprüngliche Gestalt als Sonnen- oder Mondgott beziehen. Der Tau besonders wurde gern der Einwirkung des Mondes zugeschrieben; vgl. PRELLER, Griech. Mythol. ⁴ I S. 300; WELCKER, Griech. Götterlehre I S. 552; Herse, Selana's Tochter bei Alkman, das Mondross Dadhikrâvan, Bdtg. d. Mondg. 10. Aber selbst wenn der alte Sänger nur an den Regen gedacht haben sollte, so wäre damit noch nicht bewiesen, dass Rudra ursprünglich Regen- oder Gewittergott war. Auch der Mond ist als Regenspender gedacht; *candramaso vai vṛiṣṭir jāyate* 'aus dem Monde kommt der Regen' Ait. Br. 8, 28 ¹⁵ (s. HILLEBRANDT, Ved. Mythol. I S. 356).

Wir sind hiermit an einen Punkt gekommen, wo eine Entscheidung wieder nur durch allgemeinere, aus ähnlichen Fällen bei verwandten Völkern hergenommene Erwägungen gewonnen werden kann. Ich kann nicht finden, dass irgendwo bei den Indogermanen der Gewittergott eine ursprüngliche Gestalt ist; überall ist er nur eine besondere Form des Sonnengottes (oder auch des Mondgottes, HILLEBRANDT, Ved. Myth. I S. 345f.). Wer soll denn auch das Gewitter anders schicken, als der einzige dort am Himmel thätige und sichtbare Gott, dem eine solche Thätigkeit wohl zuzutrauen ist, der der Asura des Himmels ist? Es gilt dies von Indra, 'der die Sonne durch die weiten Räume hinrollen liess, wie des Wagens Räder' 10, 89 ², von Zeus (seine Beziehungen zur Mondgöttin beweisen, dass er von Hause aus Sonnengott ist), von Herakles, von Wuotan, von Thor (s. MANNHARDT, Germ. Myth. I S. 2). Ich muss die genaueren Beweise aufschieben, da ich hier sonst eine ganze Abhandlung einschalten müsste (vgl. Urreligion der Indogermanen S. 24—27). Auch der alte Parjanya, 'unser Vater Asura' 5, 83 ⁶, ist, wie der litauische Perkun zeigt, ursprünglich mehr gewesen, als ein bloss Regen sprühender Gott. Perkun ist Sonnengott, dann zum Himmelsgott überhaupt erhoben, Sonne und Mond

sind seine Kinder, die Sonne sein Auge (s. SOMMER i. d. Jahrb. f. wiss. Krit., März 1844, 478; MANNHARDT, Germ. Myth. I 143 u. Z. f. Ethn. VII, 317 (die lettischen Sonnenmythen); WACHTER, Perkun bei Ersch u. Gruber III 17 121). Es ist aber undenkbar, dass ein blosser Gewitter- oder Regengott, d. h. ein aus der Erscheinung des Gewitters durch den Verstand gefolgerter (nicht schon vorher sichtbarer) Gott, sich zum Sonnengott entwickelt, während der umgekehrte Gang sehr wohl erklärlich ist. Selbst für einen Mondgott wäre eine solche Entwicklung nicht unglaublich. Vom Mond-Soma hat A. HILLEBRANDT (Ved. Mythol. S. 340 ff.) nachgewiesen, dass er ein kriegerischer Gott ist, dass er Waffen führt (9, 61 30; *yā te bhīmany āyudhā tigmāni śānti dhūrvāṇe | rākshā samasya no nidāḥ* 'schütze uns vor jedem Feinde mit deinen furchtbaren Waffen, die scharf sind, um zu schädigen'; vgl. Rudra's furchtbare Geschosse, 2, 33 14; 7, 46 1 3), dass als diese seine Waffen nicht bloss die Strahlen bezeichnet werden, sondern dass er, damit nicht auskommend, auch die Blitze als Waffen beigelegt bekommen hat. HILLEBRANDT S. 342 f. führt die Stellen 9, 41 3; 84 3; 1, 105 1 an und sagt: „die angeführten Stellen sind, wie man sieht, wenig zahlreich. Die Anschauung ist nicht zu weiterer Entwicklung gelangt, wahrscheinlich deshalb nicht, weil in Indra schon die Gestalt des Donnerkeilträgers gegeben war. Aber die vorhandenen sind nicht wegzudeuten, und wir müssen versuchen, den Grund, der zu der Auffassung den Anstoss gegeben hat, zu ermitteln. Er liegt darin, dass man in dem Mondgott den Freund der Wasser und Winde sah, der selbst mit Donnerstimme redet und über den Regen herrscht. Ihm konnte man den Blitz als Waffe in die Hand geben“ (S. 344 f.). Es ist diese Gedankenreihe auch zur Beurteilung der Gestalt Rudra's herbeizuziehen. An seiner Lichtnatur (sei er Sonnen- oder Mondgott oder beides) ist meines Erachtens nicht zu zweifeln. Dass er aber allerdings schon im Rigveda auch Gewittergott ist, zeigt das Beiwort *rājrabāhu* (welches

sonst Indra führt, z. B. 1, 165 8; 1, 174 5; 2, 12 12; 4, 20 1), 'der den Donnerkeil im Arme tragende' 2, 33 3: *crēshṭo jātāsya rudrā çriyāsi tarāstamas tarāsāṃ vajrabāho* 'der schönste der lebenden Wesen, o Rudra, an Schönheit bist du, der stärkste, o Starker, o du den Donnerkeil im Arme tragender!' — In Rudra's als des Gewittergottes Macht steht es, der Sonne Anblick fern zu halten, 2, 33 1: *mā naḥ sūryasya sanudriṣo yuyothāḥ* 'nicht halte fern von uns der Sonne Anblick' (vgl. vom Monde: 'Er ist stärker als die starken, heldenhafter als die Helden; . . . er schafft das Licht, lässt die Sonne leuchten und die Sterne', HILLEBRANDT S. 341).

(Schluss folgt im nächsten Heft.)

Charon¹.

Von

Dr. Otto Waser in Zürich.

Οἷά ἐστι τὰ τῶν κακοδαιμόνων ἀνθρώπων
 πράγματα· Χάρωνος δὲ οὐδὲ εἰς λόγος.

Luk. Charon 24.

I.

Bei primitiven Völkern sind die Ideen über das Schicksal der Verstorbenen noch unentwickelt, verworren und dunkel; in mehr und minder ausgeprägter Form tritt fast überall der Glaube an ein Fortleben des Menschen nach dem Tode auf, und wo sich dieser über die kindlichsten Anfänge erhoben, scheint ihm bereits auch die Bahn, auf der er sich fortentwickelt, vorgezeichnet. — „Mon ami, je mourrai aujourd'hui: quand on en est là, il ne reste qu'à se couronner et s'environner de fleurs, afin d'entrer agréablement dans le sommeil dont on ne réveille plus“, soll Mirabeau auf dem Sterbebett zu Cabanis geäußert haben. Bei dieser schlicht natürlichen Auffassung des Todes, die sich schon im Munde eines Sokrates

¹ Die Studie, zunächst als Vortrag (für die „Antiquar. Gesellschaft“ in Zürich) bearbeitet, soll der Vorläufer sein einer möglichst erschöpfenden Monographie über den Gegenstand; hier beschränken wir uns auf die nötigsten Litteraturangaben. — In warmer Dankbarkeit für manchen Nachweis gedenke ich meines Freundes Dr. ED. SCHWEIZER.

so gross ausnimmt, mochten sich zu allen Zeiten nur die Wenigsten beruhigen. Wir finden vielmehr, dass man ein Land der Toten erdichtete, den Glauben an ein Jenseits, in das die aus dem Leben geschiedenen Seelen eingehen; je und je beschäftigten Bilder und Ausschmückung dieses Jenseits die Gedanken der Menschen, und zumal auch sah man sich der weitem Frage gegenüber, wie der Tote an diesen Ort seiner Bestimmung gelange, wer ihm dahin den Weg weise.

Nach dem Rigveda ist der Weg zur Seligkeit eine lange, beschwerliche Fusswanderung; Pûshan, gelegentlich auch Savitar, bewährt sich da in der Rolle eines ψυχοποιός; nach einzelnen Andeutungen hatte die Seele vor ihrem endlichen Eingehen ins Jenseits auch einen Strom zu passieren¹. — Aus der nämlichen Anschauung, dass der tote Leib eine weite Reise ins Totenreich anzutreten habe, erklärt sich bei germanischen Völkern der Brauch, der Leiche einen eigenen Totenschuh an die Füße zu binden, nach welchem im Hennebergischen die dem Verstorbenen erwiesene letzte Ehre überhaupt, ja sogar der Leichenschmaus, der „Totenschuh“ genannt wird, ohne dass der Brauch selbst noch fort dauerte².

Im Avesta ist oft erwähnt die Brücke Tschinvat, an der Gericht gehalten wird: ohne Zagen überschreitet sie die fromme Seele unter dem Schutze Qraoshas, um einzugehen ins Paradies, der Seele des Gottlosen aber schallt das furchtbare Mene Tekel entgegen: „Du bist gewogen und zu leicht gefunden! und sie geht an den Ort der Verdammnis³. Auch die Araber kennen die Brücke Sirât, ebenso die Osseten im Kaukasus; von den Arabern haben die Avaren die Vorstellung übernommen, wie der arabische Name der Brücke Sirata zeigt; diese Schei-

¹ Vgl. u. A. ZIMMER, „Altind. Leben“ S. 409f.

² Vgl. z. B. J. GRIMM, D. M.³ II S. 795; GOLTHER, Handb. d. germ. M. S. 92.

³ Vgl. u. A. SPIEGEL, Erân. Altertumskunde II S. 150f.; HÜBSCHMANN, Jahrb. f. prot. Theologie v. HASE, LIPSIUS, PFLEIDERER, SCHRADER V, 1879, S. 216ff.

dungsbrücke kennen auch die Esthen und andere Völker¹. — Schliesslich sei erinnert an den Gjöllfluss der Edda und die goldbelegte Gjallarbrücke, über die die Verstorbenen in die Behausung der Hel gelangen. —

Seegewohnte Stämme und selbst Anwohner grösserer Seen und Flüsse nun entwickelten direkt die Vorstellung des Totenschiffes, das die Seelen an die ferne Küste des Geisterlandes trägt. Nach HEINRICH SCHURTZ² ist „wohl kein grösserer Teil der bewohnten Erde nachweisbar, wo nicht der Glaube an ein Totenschiff oder doch Spuren der Sage vorhanden wären“. — Der Tote wurde in ein Schiff gelegt, und dieses Wind und Wellen überlassen; das scheint die älteste Bestattungsweise auf germanischem Gebiet; an sie knüpft sich nach SIMROCK³ der Mythos von Skeáf, der in seiner letzten Verjüngung zur Sage vom Schwanritter geworden ist. — Weiterhin verband sich damit die Verbrennung der Leichen: man brachte den Toten auf den in einem Schiff geschichteten Holzstoss, zündete an und überliess das lichterloh brennende Fahrzeug der Strömung des Wassers. Für solchen Leichenbrand liefert wohl das berühmteste Beispiel die Erzählung vom Tod und von der Bestattung von Odins Sohn Baldur. — Auffallende Aehnlichkeit hat, was wir in der höchst anschaulichen Schilderung des Arabers Ibn Fosslan lesen, der 921/2 n. Chr. auf seiner Gesandtschaftsreise von Bagdad zum König der Slaven, d. i. der Wolgabulgaren, Sitten und Gebräuche der heidnischen Russen erkundete⁴: auch da wird der Scheiterhaufen auf dem Schiffe errichtet, oder doch der Tote in einem Schiff und mit demselben zu Asche verbrannt. — Selbst bei der Sitte der Beerdigung lebte die Erinnerung an das Totenschiff

¹ Belege bei JUSTI, „Himmel und Hölle der Parsen“: Münchner Allg. Ztg. 1888, No. 314.

² Abh. d. sächs. Ges. d. W. XXXVI, 1895, S. 69.

³ Handb. d. D. M.⁴ S. 292.

⁴ J. GRIMM, Kl. Schr. II S. 289 ff.

fort: der Tote wurde zwar auf festem Boden beigesetzt, aber doch in einem Schiffe oder kahnartigen Sarge. Oder man ordnete auf dem Grabhügel Steine und Felsen so, dass sie den Umriss eines von oben gesehenen Schiffes bildeten: solcher Schiffsetzungen haben sich nach GRIMM¹ zumal in Schweden manche erhalten. Andererseits waren die alamannischen „Totenbäume“ zu Särgen gehöhlte Stämme, wie sie zugleich auch als Schiffe („Einbäume“) gedient haben. Noch gegenwärtig ist nach KLEMM² in China der Brauch der Särge von der Form eines Schiffes allgemein. „Einem so seetüchtigen Stamme wie den Malayo-Polynesiern lag die Idee des Totenschiffs ganz besonders nahe und hat sich zum Teil in phantastischer Weise entwickelt“ — dafür erbringt SCHURTZ ein überaus reiches ethnographisches Material, das uns die feste Ueberzeugung giebt, dass ARNOLD BÖCKLIN mit seinem tiefempfundenen, tiefergreifenden Gemälde „die Toteninsel“ durchaus eine über den ganzen Erdball verbreitete Vorstellung im Bilde verklärt hat. —

Im Manichäismus erscheinen Sonne und Mond als die „Fährschiffe der zum Lichtpleroma auffahrenden Seelen“; „das kleinere Schiff, der Mond, setzt die Seele in das grössere Schiff, die Sonne, ab; die Sonne aber führt sie zum Aeon des Lebens und zum Ort der Seligkeit hinüber“³.

Das Schiff ist im Grunde nicht denkbar ohne einen Ruderer oder Steuermann. Wiederum auch in nordisch-germanischer Sage treffen wir auf Nachklänge des alten Totenschiffers⁴. Bekannt sind die grimmen Fährleute der deutschen Helden-sage, die als Zoll von den Ueberfahrenden die rechte Hand und den linken Fuss fordern. Bekannt ist auch die seltsame

¹ a. a. O. S. 274.

² Allg. Culturg. d. Menschheit VI S. 131.

³ KESSLER, Mani I S. 237; FLÜGEL, „Mânî, seine Lehre und seine Schriften“ S. 343.

⁴ Darüber J. GRIMM, D. M.³ II S. 791 ff.

Geschichte bei Prokop¹, dass an der ozeanischen Küste Galliens Fischer und Ackerleute wohnten, die das Amt hatten, die Seelen der Ablebenden nach der Insel Brittia übers Meer zu führen in nächtlicher mysteriöser Fahrt. An diese „teutonischen Totenschiffer“ lehnt WELCKER² in feinsinniger Untersuchung die homerischen Phäaken an, die ja auch den schlummernden Odysseus nächtlicher Weile, auf übernatürlich schnelle, geisterhafte Weise nach dem langentbehrten Ithaka beförderten; das sind nach WELCKER die „Dunkelmänner“ (v. *φαίος*), die „Fährmänner des Todes“, „die ihren Mann in tiefem, dem Tode ganz ähnlichem Schlafe“ (Od. XIII 80) zur Heimat bringen. — Selbst in christlicher Legende haben wir noch Anklänge an den Totenfergen: in einem serbischen Volkslied wird erzählt, wie der Friedenspender Elias an einem Sonntag den heiligen Nikolaus überredet, Kähne auszurüsten, um Seelen Verstorbener von dieser auf jene Welt hinüberzubefördern; die Heiligen gehen gemeinschaftlich ans Werk und leisten den Seelen Fährmannsdienste³.

Schliesslich sei die Sage vom „Fliegenden Holländer“ gestreift, die freilich, beiläufig bemerkt, wahrscheinlich nicht über 300 Jahre alt ist. Sein Schiff wird gesehen mit schwarzem Rumpf und schwarzen Segeln, und eine Version der Sage lässt das Fahrzeug durchaus als Totenschiff auftreten; „die Mann-

¹ B. Got. IV 20 Tzetz. z. Lyk. 1204.

² Kl. Schr. II S. 11 ff.

³ KRAUSS, „Sitte und Brauch der Südslaven“ S. 191. Ich setze hier auch den Rest hin, wiewohl er ausser den Rahmen dieser Studie fällt, als bezeichnend für die Tiefe der serbischen Volksseele. „Alle Seelen gelangen hinüber ins Jenseits:

Nur drei Seelen können nicht:
 Eine Seele sündenschwer,
 Die den Kum (Taufpathen) zog vor Gericht;
 Eine Seele sündenschwer,
 Die dem Nachbar lang' gegrollt;
 Und die sündenschwerste Aller,
 Die verleumdet eine Jungfrau.“

schaft besteht aus Gerippen; grün glänzen die Schädel, ihre Augenhöhlen leuchten; einsam mit finstern Gesicht steht der Kapitän vor dem Grossmast, und wehe dem Schiffer, der das Weisse in seinem Auge sieht; jedes Schiff, das dem Totenkahn begegnet, ist verloren⁴¹.

II.

Schon Ilias und Odyssee kennen Flüsse, die das Reich der Toten scheiden von dem der Lebenden; als ältestes dergartiges Gewässer dürfen wir wohl die Styx ansehen, deren die Ilias (VIII 369) gedenkt: „ohne der Athene Beistand wäre Herakles, wie er den Kerberos heraufführte, nicht entkommen der heftigen Strömung der Styx.“ Wie die Ilias, nennt auch Hesiod nur die Styx (Theog. 805f.), und an sie werden wir denken bei ποταμός (Ilias XXIII 73), nicht an den Okeanos, oder allenfalls mit ROHDE² an den Acheron. Acheron und die andern Ströme der Unterwelt werden zuerst Od. X 513 ff. erwähnt: in den Acheron ergiessen sich Pyriphlegethon und Kokytos, dieser ein Arm der Styx; freilich wurde die Stelle schon von den Alten athetiert. — Dass mit dieser Vorstellung von Scheideströmen zwischen Ober- und Unterwelt aufs innigste verbunden ist die vom übersetzenden Fährmann, liegt auf der Hand. Freilich, umsonst sucht man den Charon in Ilias und Odyssee; allein wenn wir bedenken, dass ihrer Natur nach alle Ausmalungen von Unterwelt und Jenseits wandelbar und nicht überall in vollständiger Uebereinstimmung vorauszusetzen sind, so ist a priori nicht ausgeschlossen, dass auch diese Gestalt schon früher in populärer Phantasie ihren Platz hatte.

Diodor (I 92 u. 96) erklärt den Namen mit der ganzen Figur und Sage für ägyptischen Ursprungs: Charon heissen

¹ O. KRÜMMEL, D. Rundschau 1896, I S. 443. In der Weise, wie RICHARD WAGNER den Stoff populär gemacht hat, wusste ihn erst die romantische Dichtung (vgl. H. HEINE „Aus den Mem. des Herrn von Schnabelewopski“ (1831) Kap. VII) auszustatten.

² Psyche S. 50, 3.

die Aegypter κατὰ τὴν ἰδίαν (ἐγγχώριον) διάλεκτον den Fährer der bei Memphis auf dem βάρης geheissenen Fahrzeug die Toten über den Fluss führt, wie sein Kollege bei den Griechen, für einen Obolos Fährlohn. Nach Verdienst hat sich Diodor mit seiner Behauptung ein Unterkommen erworben in HERTSLET'S Buch: „Treppenwitz der Weltgeschichte“ (S. 56). — Der Name Χάρων erscheint frühzeitig auf griechischem Sprachgebiet, auf einer Reihe altkorinthischer Vasen als Namen eines Kriegers oder Theilnehmers an einer Eberjagd, nicht selten auch als Personennamen, ist keine Entlehnung. Unter den verschiedenen Etymologien des Altertums heben wir bloss heraus, dass nach Servius Χάρων zu χαίρω gehört: κατ' ἀντίφρασιν, quasi ἀχαίρων: lucus a non lucendo, wie auch Ἄδης (sic!) gelegentlich mit ἦδω, ἦδομαι zusammengebracht wird; Πατελλοσχάρων = „Schüsselfreund“ finde ich als komisch erfundenen Schmarotzernamen bei Alkiphron. Also in begütigender Weise wäre die Bezeichnung für den „navita tristis“ gewählt, wie etwa Εὐμενίδες euphemistisch für Ἐρινύες u. s. w., man denke an unser „Freund Hein“ u. ähnl. — Offenbar ja gehört Χάρων zur gleichen Wurzel, die uns in χαίρω vorliegt, aber etwa im gleichen Verstande, wie die chthonischen Χάριτες damit zusammen gehalten wurden¹, als Hypokoristikon, eine Art Kurzform zu χαροπός, einem Epitheton, das sichtlich eine Besonderheit des Blickes bezeichnet: χαροποί τε λέοντες lesen wir Od. XI 611. So wurde ja χάρων mit Vorliebe als Epitheton für den kleonäischen d. i. nemeischen Löwen verwendet, den Löwen der Heraklessage, geradezu auch für ihn selbst, dann allgemein für jeden Löwen, zumal κατὰ Μακεδόνας, bei den Makedoniern, deren Königshaus sich bekanntlich von Herakles herleitete. Des seltenen Ausdruckles erinnerten sich

¹ Mein Freund Dr. JAKOB ESCHER-BÜRKLI möchte in Charon denjenigen sehen, der als ein Mittler in der Phantasie besonders der kleinen Leute ihnen nach ihrem Ableben thatsächlich die χάρις (Gunst) erweist, sie über die trennenden Wasser aus dieser in die andere Welt zu bringen.

alexandrinische Dichter, wie Lykophon, Euphorion u. A.: für den nemeischen Löwen, für eine Adlerart, für den Kyklopen. — Auch schon von Aeschylos war der Name Charon verwendet worden für einen der Hunde des Aktäon, als Hundsname treffen wir ihn wieder auf einer Schale mit Darstellung der kalydonischen Eberjagd.

Für seine Nekyia in der Lesche der Knidier zu Delphi hat Polygnot nicht ausschliesslich die betreffende Partie der Odyssee illustriert, sondern verschiedene Züge auch andern Dichtungen, besonders der Minyas, entlehnt; hier aber tritt nach Pausanias unser Charon zum erstenmal in der Litteratur hervor. Des Periegeten Bericht, soweit er unser Interesse hat, lautet (Paus. X 28): „Wasser scheint einen Fluss darzustellen, offenbar den Acheron, und darin ist Röhricht gewachsen, und so schemenhaft ist das Aussehen der Fische, dass man sie eher für Schatten als für wirkliche Fische hält, und ein Schiff ist auf dem Fluss und der Fährmann bei den Rudern. Es folgte aber Polygnot meiner Ansicht nach der Minyas; denn in der Minyas heisst es ja bezüglich des Theseus und Peirithoos:

„Da nun trafen sie nicht in der Bucht das Schiff, das zu treiben
Charon pfeget, der greise Fährer, — bestimmt für die Toten.“

Darum auch hat Polygnot den Charon schon in vorgerücktem Alter gemalt. Die Insassen des Schiffes sind Tellis und Kleoboia u. s. w.“ — Auf die mannigfachen Rekonstruktionen von Polygnot's Unterweltsbild dürfen wir nicht eintreten; bekanntlich hat sich u. A. kein geringerer als GOETHE mit „Polygnot's Gemälden in der Lesche zu Delphi“ beschäftigt, angeregt durch den Versuch der Gebrüder RIEPENHAUSEN, „ein Unternehmen, welches GOETHE nicht genug anzuerkennen wusste“, liest man in ECKERMANN's „Gesprächen“ unter dem 27. September 1827. — Rekapitulieren wir: Charon war dargestellt als alter Mann im Schiff bei den Rudern mit zwei Passagieren; ausserdem war landschaftliches Beiwerk gegeben, die Fluten des Acheron und Röhricht darin, wie wir das häufig

genug auf Lekythen treffen, im Wasser noch schemenhafte Fische. — Die anknüpfenden Kontroversen lassen wir hier als unfruchtbar bei Seite und bemerken nur, dass die Berufung auf Lekythosdarstellungen für die Rekonstruktion des polygnostischen Charon wenig am Platze ist, weil wir auf Lekythen nie den Augenblick der Ueberfahrt dargestellt finden. —

Berücksichtigen wir die uns erhaltene Litteratur, so liefert Aeschylus¹ die erste Anspielung auf das Totenschiff mit den „schwarzen Segeln“. Den Charon kennen zumal Euripides und Aristophanes; Lukian aber ist sein Prophet. Wir begegnen ihm in der „Niobe“ des Dithyrambikers Timotheos aus Milet, bei dem Dichter der mittleren Komödie Antiphanes, in alexandrinischer Zeit bei dem Elegiker Hermesianax und bei Theokrit, besonders häufig auch in der Anthologie u. s. f. bis hinunter zu den Byzantinern Theodoros Prodromos, Konstantinos Manasses, Niketas Eugenianos. Häufig fordert Charon auf, in sein Schiff zu steigen. — Die eingehendste Schilderung entwirft von ihm Vergil im sechsten Gesang der Aeneis: sein Aeusseres entspricht dem Orte, wo er sein trauriges Amt versieht. Seneca der Sohn hat Vergil's Schilderung kopiert, wie sich das kein Moderner gestatten dürfte. — Wie Charon den Griechen der πορθητός war κατ' ἐξοχήν, so begnügen sich römische Dichter vielfach auf ihn hinzuweisen mit den termini: portitor oder cumba; letztere Bezeichnung wurde stereotyp für den Nachen des Charon. Derartige Anspielungen auf den Totenfährer und das Totenschiff gehören eben zum mythologischen

¹ SIEBEN g. THEBEN V. 852 ff. — Dazu GERHARD HAUPTMANN in seinem deutschen Mächendrama „Die versunkene Glocke“ (Akt II):

„Mit dir, du lieblichster von meinen Träumen,
Wird mir das Charonsschiff zur Königsbarke,
Die, purpurseselnd, feierliche Bahn,
Der Morgensonne zu, gen Osten nimmt.“

Des Nickelmann „Brekekekex — quorax, quorax“ ruft uns den aristophanischen Froschgesang in angenehme Erinnerung: wir können schlechterdings der Alten nicht entraten!

Apparat, mit dem der römische „poeta doctus“ nach dem Vorgang der Alexandriner wirtschaftet. — Charon erscheint im Sprichwort, in metaphorischem und metonymischem Sinn. Unserm „Mit einem Fusse im Grab stehen“ entspricht „μονοὺχί τὸν ἕτερον πόδα ἐν τῷ πορθημείῳ ἔχειν“¹. Für ein ungemessen hohes Alter pflegen wir den alttestamentlichen Methusalah in die Schranken zu rufen, der unter den Erzvätern das höchste Alter erreichte, angeblich 969 Jahre; der Grieche sagte wohl: „Aelter als das Chaos, als Japetos oder auch Tithonos“, gelegentlich vielleicht auch „älter als Charon“, was ich aus Lukian (d. mort. XXVII 9) herauslese, wo ein Alter angedeutet wird: „Du benimmst dich wie ein Kind angesichts der Notwendigkeit des Todes und bist doch gleich alt wie der Fährer.“ — Endlich bieten die Paroimiographoi das Sprichwort: ἢ Ζεὺς ἢ Χάρων ἢ εὐδαίμωνος βίος ἢ τέλος, das sich einigermaßen deckt mit der unter einem Kopfe Cäsar's angebrachten Devise des Cesare Borgia: Aut Caesar aut nihil! — Der Spitzname Charon verfolgte im Altertum den Ankläger des Apulejus, Sicinius Aemilianus; in mehr ehrendem Sinne trug den Namen Alexios, der Grossvater Alexios I (1081—1118 n. Chr.), der wie der leibhaftige Sensenmann unter seinen Feinden aufräumte². — Metonymisch finden wir Charon noch in einer Reihe von Ausdrücken für „Tod“ gebraucht, oder sagen wir lieber, im späteren Altertum gewann immer mehr, wie schon Vorerwähntes lehrt, eine allgemeinere Auffassung des Charon als Todes- und Unterweltsgott überhaupt die Oberhand. Der römische Volkswitz nannte die Herren, die von Antonius, wie er vorgab, nach den Papieren Cäsars zu Senatoren er-

¹ Luk. Apol. c. 1 (vgl. Dial. mort. X 5). — Bei AUG. FR. ERNST LANGBEIN: „Abenteuer des Pfarrers Schmolke und Schulmeisters Bakel“ Str. 14 tröstet das gelehrte Schulmeisterlein seinen Begleiter:

„Proh dolor! Doch wir stehen ja
Noch nicht in Charons Nachen . . .“

² Nikephoros Bryennios hist. I 2 (19) = Patol. Gr.-L. CXXVII 41 Migne.

nannt worden, „Orcini“, wie man von „liberti Orcini“ sprach, d. h. von durch Testament in Freiheit Gesetzten. „Orcini“ nun übertrug Plutarch in sein geliebtes Griechisch mit dem Ausdruck *Χαρώνιται*, Charon also im allgemeinen Sinne verwendend, den Orcus hat; ebenso setzt Theophilus, der Antecessor d. i. Rechtsprofessor, für „Orcinus libertus“: *χαρωνιανός ἀπελεύθερος*¹. — *Χαρών(ε)ια* sind Höhlen, die durch schädliche Dünste, die aus ihnen aufstiegen, im Verruf waren, jedem Lebewesen, das ihnen nahte, besonders aber Tieren und speziell wieder darüberwégfliegenden Vögeln, jähen Tod brachten und daher für Eingänge in die Unterwelt galten; als solche waren sie dem Pluton heilig, weshalb dafür auch die Bezeichnungen *Πλουτώνεια* oder „spiracula Ditis“ existierten. *Χαρώνια* nennt Strabon vorzüglich in Kleinasien im Flussgebiet des Mäandros, und für dieses Naturphänomen interessieren sich besonders die medizinischen Schriftsteller des Altertums. — *Χαρών(ε)ιον*, auch *Χαρών(ε)ιος θύρα* hiess die Thüre des Gefängnisses, durch welche die Verurteilten zum Tode geführt wurden: *il ponte dei sospiri!* — Die *Χαρώνιοι κλίμακες* waren die Treppen im Theater, auf denen die Schatten aus der Tiefe zur Bühne stiegen; so stieg in des Aeschylus' Persern der Geist des Dareios herauf u. s. w.

Endlich diente ein *Χαρώνιον πρόσωπον* oder *πρόσωπον Χάρωνος* als *ἀποτρόπαιον* zur Abwehr einer Pest². —

III.

In der Gestalt des griechischen Charon sind unverkennbar burleske Züge; er ist der mürrische Alte, wie ihn die Komödie liebt. So erscheint er bei Aristophanes in den „Fröschen“; auch im „Plutos“ und in der „Lysistrate“ stossen wir auf ihn, zumal aber Lukian hat sich manchen Scherz mit

¹ Vgl. zu Suet. Octav. 35 Plut. Anton. 15. — Theoph. instit. Caes. I p. 508 REITZ (II 24 § 2).

² Tzetz. exeg. in Il. p. 93 ed. Herm. und Chil. II 920 f.

ihm erlaubt; dem Spötter all die ergötzlichen Geschichten nachzuerzählen, müssen wir uns versagen, nur einiges zur Probe! — Wie Gott Dionysos bei Aristophanes trotz Ach und Krach nach dem Takt des wunderbaren Froschgesanges mitrudern muss, so werden wiederholt bei Lukian Tote von dem mürrischen Fergen zu kleineren Verrichtungen angehalten, sie müssen Wasser schöpfen und mit Hand ans Ruder legen, besonders wenn es ihnen am nötigen Kleingeld für die Ueberfahrt gebricht. Eines Tages aber regt sich auch in des struppigen Charon Seele der Trieb nach höherer Bildung, der Wunsch zu sehen, was denn die Menschen im Tode verlieren; denn noch keiner fuhr trockenem Auges hinüber. Von Hades, seinem Herrn, hat er sich eintägigen Urlaub erwirkt zum Besuch des irdischen Jammerthales, und an der Oberwelt dient ihm Freund Hermes als Cicerone. In der Rennbahn von Olympia sehen sie den Athleten Milon aus Kroton sich produzieren, sie beobachten den grossen Kyros, der gegen Krösos rüstet, belauschen die Gespräche dieses Krösos mit Solon, ein Blick fällt auf den Herrn von Samos, Polykrates. — In teuflischer Anwendung nimmt Charon die Menschen gerade in ihrer *αμύη* für sich in Anspruch, kann sich aber doch wieder eines gewissen menschlichen Rührens nicht erwehren, um schliesslich abzutreten mit den Worten, die wir unserer Darstellung vorausgeschickt. — Wie gesagt, eine Fülle von komischen Zügen lassen uns erkennen, wie sich beim griechischen Volke in den Ernst der Todesbetrachtung auch eine beträchtliche Dosis Galgenhumor gemischt hat. Man mag einwenden, dass unser Gewährsmann ein Gebildeter sei und als solcher doch kaum auf dem Volksglauben basiere, und dass überhaupt der ganze griechische Götterhimmel bei ihm in Karrikatur erscheine. Aber es steht fest, dass sich Lukian in allen wesentlichen Punkten streng an die Tradition hält, in Erdichtung kleinerer Zuthaten aber an die Gesetze der Analogie, d. h. wenn Lukian erdichtet, so thut er es durch-

aus im Sinn und Geist der Ueberlieferung; und wie er die Olympier reden und handeln lässt in gewissenhaftem Anschluss an Vater Homer, so dürfen wir auch im lukianischen Charon, zu einem guten Teil wenigstens, das Gebilde des Volksglaubens wiedererkennen, dem eben, wie unserem Teufel, allerlei komische Züge anhaften.

Und zum Worte, niedergelegt bei Aristophanes und Lukian, tritt das Bild. Mustern wir rasch die Charondarstellungen in griechisch-römischer Kunst! Da sind vor allem zu nennen die flüchtig, aber mit grosser Virtuosität und feinem Verständnis hingeworfenen Umrisszeichnungen auf attischen Grablekythen, meist rötlich auf weissem Grund. Wir hoffen, 30 Nummern zusammenzubringen; dazu kommen ein paar Gemmen und diverse Reliefs, alles in allem etwa 50 einschlägige Darstellungen. — Fast regelmässig sehen wir den bärtigen Charon in seinem Nachen mit Ruder, bekleidet mit der Schiffermütze, dem *πίλος*, und dem kurzen Chiton, der die rechte Schulter freilässt, der *ἐξώμης*, verschieden im Gesichtstypus, bald hässlich, stupid und struppig, bald auch mit veredelten Zügen. — Auf römischen Sarkophagreliefs befremdet gelegentlich das jugendlich bartlose Gesicht des Charon, doch ist diese Abweichung hervorgerufen einmal durch das Gegenbild des bärtigen Thanatos, anderswo durch die Gegenüberstellung mit dem bärtigen Herakles¹. — Für die Gruppierung der attischen Grablekythen mit Charondarstellungen hat bereits v. DUHN² leitende Gesichtspunkte aufgestellt: „Niemals ist da der Augen-

¹ Das vielbesprochene Grabrelief aus der Nekropolis bei der Hagia Trias zu Athen (abgebildet bei HARRISON and VERRALL *Myth. and mon. of anc. Athens* fig. 20 p. 585f.) wird trotz allem schlechthin eine Fischerfamilie darstellen, wie häufig Grabreliefs Szenen aus dem gewöhnlichen Leben vorführen. Die von v. DUHN (*Arch. Ztg.* XLIII, 1885, t. I und Textabb.) reproduzierten Reliefs unterliegen hinsichtlich ihrer Echtheit begründeten Zweifeln. Neuerdings ein Grabrelief mit Charondarstellung: *Eph. arch.* 1896, πινάξ 5 (Sp. 133ff.).

² a. a. O. Sp. 6.

blick der Ueberfahrt, nie derjenige der Ankunft drüben gewählt. Eigentlich sind es nur zwei Typen, von denen der erste die Ankunft der Toten am Unterweltsflusse und ihre erste Begegnung mit Charon darstellt, während der zweite eine Kombination herzustellen sucht zwischen dieser Szene und der Trauer am Grabmal. Der erste Typus lässt sich wieder in zwei Unterabteilungen zerlegen, je nachdem die Gestalt des Hermes teils vermittelnd eintritt, teils weggelassen ist.“ — Von der ersten Gruppe des ersten Typus, da Hermes dem Totenfergen die Schatten zuführt, haben wir vier oder fünf Proben: wir finden den Psychopompos noch bärtig dargestellt mit dem edelsten Christuskopf, und sehen Charon von der linken Seite anfahren; die Bewegung des letzteren von links nach rechts dürfen wir denn auch für die ursprünglichere ansehen und von diesem Moment füglich Gebrauch machen für die chronologische Anordnung. Weiterhin ist zu beachten, dass Charon hier noch immer in seinem Nachen stehend aufgefasst ist, wie überhaupt in der Mehrzahl der Fälle; der sitzende Charon ist seltener und eine Spielart. — Endlich kann für höheres Alter gewisser Darstellungen bestimmend sein das gänzliche Fehlen jeder Art von landschaftlichem Beiwerk, wie das jüngere Lekythen bieten, in Form von Röhricht, in der Andeutung der Fluten und des Uferlandes. —

Nach den vier (oder fünf) Exemplaren der ersten Abteilung des ersten Typus folgen die zahlreicheren, da Hermes fehlt, und zwar zehn (resp. acht) Stücke, da Charon von links, und sieben (resp. neun), da er von rechts kommt; weiterhin acht Stücke des selteneren zweiten Typus, jener *Contaminatio* zweier verschiedener Lekythosdarstellungen: Charon landet mit seinem Nachen bei der Grabstele, wo ihn der Verstorbene erwartet; etwa entsprechen dem Charon auf der einen Seite, Hinterbliebene auf der anderen, die sich mit Grabspenden (*ἐναγίσματα*) der Stele mit dem Toten in der Mitte nähern. —

„Im Schilfe wartet Charon mein,
Der pfeifend sich die Zeit vertreibt.“

Diese zwei Verse CONRAD FERDINAND MEYER's vermitteln uns unübertrefflich die Stimmung, die aus diesen Darstellungen spricht; teilnahmslos, in kaltem Abwarten steht der Fährmann da, selten nur scheint ihn flüchtige Rührung anzuwandeln. Meist ist es „die herangereifte Jungfrau, die in stillem ergebenem Schmerz vom Leben Abschied nimmt und den Todesweg beschreitet, weil sie weiss, dass sie es muss“. Aber dazu finden sich schöne Ergänzungen; auch das andere Geschlecht und andere Lebensalter haben ihre Vertretung. „Das sechsjährige Mädchen läuft munter und mutig auf Charon zu, dessen Schrecken es noch nicht kennt, der herangewachsene Jüngling weiss, was er hinter sich lässt und verlieren muss, das kleine Knäbchen, noch unfähig, selber den Weg zum Acheron zu beschreiten, wird im kindlichen Spiel von Charon überrascht und wundert sich nur über die fremdartige Erscheinung“¹. — Gewiss, die homerische Anschauung, wonach der Tod für den Menschen in jedem Fall ein Unglück ist, bei dem er nichts gewinnt, sondern nur verliert, ist als zu allen Zeiten geltendes Dogma des hellenischen Volksglaubens zu betrachten; dem Griechen ist thatsächlich das Leben „der Güter höchstes“: Achill möchte lieber als Tagelöhner das Feld bestellen unter der „ewigjungen Sonne“, denn über sämtliche Scharen der Toten herrschen; griechischer ist kein Mythos als der von Alkestis und Admet, und GOETHE, der nichts abgeschmackteres kannte als den Tod und in diesem geradezu einen persönlichen Feind hasste, scheint mir in nichts so sehr ein Hellene wie gerade in diesem Empfinden — das schliesst nicht aus, dass auch der Grieche unter Thränen lächeln mochte, dass auch beim griechischen Volke eine humoristisch gefärbte Ironisierung des Todesgrauens Boden fand. — Bei dem Bilde, da

¹ v. DUHN, Arch. Jahrb. II, 1887, S. 243.

Charon das spielende Kind holen kommt, fielen v. DUHN die alten Worte des Lübecker Totentanzes ein unter dem Bilde des Todes, der das Kind aus der Wiege holt:

„O Dod, wo schall ik di vorstân?
Ik schall all danzen un kan noch nich gân!¹

Es sei verstattet, die angebahnte Parallele um einige Punkte zu erweitern. Zunächst konstatieren wir, dass dem Hervortreten der Figur des Charon und dem Aufkommen der Totentanzbilder und der Totentanzpoesie ein ähnlicher Entwicklungsprozess voraufgegangen. — Dass die homerische Zeit, die Zeit der βασιλείς, den Charon noch nicht zu kennen scheint, beweist uns, wie gesagt, nicht, dass er erst eine Schöpfung der Zeit nach Homer ist, vielmehr ist uns bezeichnend, dass er erst hervortritt, da sich das aristokratische Epos ausgelebt, als eine eminent volkstümliche Gestalt, dass da gleichsam nach dem Zurückgehen oberer Lagen eine tiefere Schicht des Volksglaubens zu Tage kommt. So kennt ja auch Homer verschiedene Arten der Nymphen, aber Dryadën erwähnt er nirgends, und unzweifelhaft betreten wir doch mit der Vorstellung von Beseelung der Bäume durch Nymphen das Gebiet des Volksglaubens; „die schon reflektierende, vornehme und unzweifelhaft grossenteils städtische Gesellschaft, für welche der epische Sänger dichtete, war längst entwöhnt, sich die Pflanze als göttliches Wesen zu denken, und die Einführung dieser Vorstellung aus dem Glauben der im Verkehr mit der Natur naiv gebliebenen Landleute in die Poesie (wie das im homerischen Hymnos auf Aphrodite geschah) mochte ihr rührend und reizvoll erscheinen“². Auch der Dionysoskult hat sich ja erst

¹ In vollständigerer Fassung in dem von MASSMANN rekonstruierten Urtext (zu taf. 23):

„O wê liebe muoter mîn,
Ein swarzer man ziuht mich dâhin.
Wie wiltu mich alsô verlân?
Muoz ich tanzen und enkan niht gân!“

² MANNHARDT, Wald- und Feldkulte II S. 6.

nach Homer bedeutender entfaltet, und die Verpflanzung bäuerlicher Festfreude und der ihr zu Grunde liegenden, an den Weingott anknüpfenden, religiös-mythischen Anschauungen auf Stadtgebiet steht in engstem Zusammenhang mit der Veränderung der politisch-sozialen Verhältnisse. — Wie steht es nun mit dem Totentanz? Nachdem der höfische Minnesang und die höfische Epik verstummt, wie sich die Städte im Reich erhoben zu Macht und Ansehen, der Bürgerstand an Selbstbewusstsein und Selbständigkeit gewann, da war auch der Boden da für diese allegorischen Schildereien mit begleitendem Text, die uns in einer Reihe von Gruppen unter dem vorherrschenden Bilde des Tanzes die Allgewalt des Todes über das Menschenleben veranschaulichen in ironisch-humoristischer Weise. Zwei Momente spielen hinein: das ethisch-menschliche und das soziale. Ersteres tritt beim „Totentanz“ zurück hinter dem zweiten: im allgemeinen sind es doch soziale Gegensätze, die hier zum Worte kommen, es wird der soziale Unterschied betont oder besser die Gleichheit der Stände vor dem Tode. Mit kühnem, auch bitterem Humor sucht sich das aufstrebende Bürger- und Volkstum über die Ungleichheit des Geschickes auf dieser Erde zu trösten und darzuthun, wie Hoch und Niedrig, Papst und Bischof, Kaiser und König, Bauer und Kaufmann tanzen müssen mit dem unerbittlichen Tod. Seltener gelingt es dieser Poesie, auch zum reinmenschlichen durchzudringen, zu den blossen Gegensätzen von Mann und Weib, Jungfrau und Jüngling, Greis und Kind, während dagegen die attische Lekythenmalerei gerade bei dieser ethisch-menschlichen Seite stehen bleibt. Allenfalls haben wir ja in Lukian's *Κατάπλους ἢ τύραννος* ein Münsterchen, dass auch dem Griechen, zumal dem späteren, die soziale Seite dieser Art von Todesbetrachtung nicht fremd war; bildet doch den Hauptinhalt des Dialoges das Kontrastierende der verschiedenen Lage, in die der Tod den lasterhaften Fürsten Megapeuthes und den harmlosen Habenichts Mikyllos versetzt: O Ironie

des Todes! da wird, weil der Nachen angefüllt, der Schuster dem Fürsten auf die Schultern gesetzt: der Tod kennt kein Ansehen der Person, die Mächtigen der Erde verlieren durch ihn, dem Bettler ist er eher eine Wohlthat!

IV.

In des Aristophanes' „Fröschen“ erklärt Herakles dem sich zur Hadesfahrt rüstenden Dionysos, in winzigem Fahrzeug werde ihn ein alter Schiffer übersetzen gegen zwei Oboloi Fährlohn, und Dionysos meint erstaunt:

„Sich' da, wie viel doch die zwei Obolen überall
Ausrichten können! Sag', wie kommen die dahin?“

und Herakles: „Die führte Theseus ein.“

Während sonst allgemein nur von einem Obolos die Rede ist, machen hier ihrer zwei den Fährlohn aus, wohl mit Anspielung auf die Diobolie (*διωβελία*), die wenige Jahre nur vor der Aufführung der „Frösche“ durch den Leiermacher Kleophon eingeführt wurde¹.

Parallel der freilich schlecht bezeugten Sitte, für Kerberos dem Toten einen Honigkuchen, die *μελιτόπιττα*, ins Grab beizusetzen (wie die Malayen auf den rechten Arm des Toten eine kleine Telakperle zu legen pflegen, zur Besänftigung des grossen, wilden Hundes Maweang)² — geht die andere Sitte, das Fährgeld für Charon mitzugeben und zwar zwischen die Zähne geklemmt, wie man nicht selten auch im Leben kleine Münze in der Backenhöhle mit sich führte. Nur die Toten von Hermione genossen das Privilegium, direkten Weges zum Hades zu gelangen, ohne einen Fluss zu passieren oder Fährgeld zu entrichten. — In seiner Weise persifliert der Spötter Lukian die Sitte: man müsste sich doch erst erkundigen, welche Währung in der Unterwelt gelte, ob da der attische oder der makedonische

¹ Vgl. Aristot. *Ἠθ. πολ.* c. 28 a.

² RATZEL, *Völkerkunde* II S. 483.

oder der äginetische Obolos im Kurse sei, und übrigens wäre es doch viel schöner, wenn man die πορθηεῖα nicht bezahlen könnte, da würde man wieder ins Leben zurückbefördert; wie aber Charon mit Insolventen, mit den Kynikern Menippos und Kyniskos oder dem Schuster Mikyllos verfährt, weiss Lukian andern Orts besser zu berichten. — „Bloss einen Obolos nimmt man hinab ins Grab“, dieser Gedanke erscheint bei Lukian und kehrt verschiedentlich wieder in der Anthologie. Des Brauches gedenken römische Dichter wie Properz und Juvenal; auch in des Apulejus' Märchen erklärt der redende Turm der zur Unterwelt niedersteigenden Psyche, dass ihr der Fährmann das „portorium“ abfordern werde. — Auch illustriert finden wir die Sitte; so in Reliefdarstellung auf einer Tonlampe: links der bärtige Charon im Nachen stehend; er streckt die Linke vor, den Obolos von einem Jüngling zu empfangen, dem der rechts stehende Hermes bedeutet, er solle, gleichsam pränumerando, dem Fergen das Fährgeld einhändigen; auch eine Lekythos kommt inbetracht: ein Jüngling, der auf den Stufen seines Grabmals sitzt, hält mit Zeigefinger und Daumen der Rechten den Obolos.

In der That hat sich manch' ein Obol in den Gräbern gefunden, den der respektive Tote dem Unterweltsfergen abzuliefern vergessen; die einzelnen Fundberichte zu wiederholen, würde abseits führen; wir beschränken uns auf ein paar Merkwürdigkeiten. Wie weit verbreitet die Sitte sein musste, wie tief wurzeln in den breitesten Schichten des Volkes, erhellt aus dem Umstand, dass sie sich mit einzigartiger Zähigkeit erhalten bis in die Zeiten des Christentums und Mittelalters, ja in unsere Tage hinein. Bei den Neugriechen, bei Albanesen und Walachen, besonders auch bei den Griechen Kleinasiens, besteht sie noch heute; bei den letztern heisst das Geldstück noch immer περατίχιον von περάω: Ueberfährtsgeld. In Aráchoba auf dem Parnass herrscht der Glaube, über den Strom, den die Seelen zu überschreiten haben, führe

eine Haarbrücke τὸ τρίχωνο γισφύρ¹, die äusserst schmal ist und ewig zittert¹; deshalb verbindet sich hier mit dem der Leiche in die Hand gelegten Pará oder Obolos nicht mehr die Vorstellung eines Fährgeldes, sondern die des Brückenzolls. — Skelette mit Münzen zwischen den Zähnen ergaben besonders auch römische Gräber in den Rheinlanden, sowie im östlichen Alpengebiet. Auch auf seltsame Verschmelzung des heidnischen Brauches mit christlicher Vorstellung stossen wir gelegentlich: zwischen Vevey und La Tour (am Genfersee) fand sich im Mund eines Toten ein Geldstück mit der Aufschrift: „tributum Petri“; oder da die katholische Kirche den Sterbenden das Abendmahl erteilt als eine Art ἐξόδιον oder „viaticum“, so riss der Missbrauch ein (vom 4. bis 6. Jahrh. nachweislich), dass man einen Teil der Hostie mit der Leiche begrub². Noch vor wenigen Jahren legten auch in mehreren Gegenden des Jura die Landleute unter den Kopf des Toten ein Holzkreuz, an das ein kleines Geldstück befestigt war. Im Morvan, dem Gebirge im Herzen Frankreichs, im Dép. Nièvre fahren die Bauern fort, vor der Bestattung ein Geldstück in die Hand des Toten zu drücken³. — Die Sitte der Mitgabe von Geld kam ja auch unter Deutschen vor, wie deutscher Aberglaube lehrt. Und nach all dem sind wir wohl zu dem Schlusse berechtigt, dass die Sache ihren tiefern Grund hat, dass wir in der Münze, wie ROHDE⁴ entwickelt mit feinstem Verständnis für religionsgeschichtliche Vorgänge, „den kleinsten symbolischen Rest der nach ältestem Seelenrecht unverbürgt dem Toten

¹ Offenbar ist dieser Zug gleichzeitig mit dem Muhammedanismus in diese Gegend vorgedrungen; denn wie wir oben gesehen, kennt auch dieser, zwar nicht die Lehre des Propheten, wohl aber der Muhammedanismus des Volkes in späterer Zeit die Brücke Sirât; und es heisst auch von dieser Brücke, sie sei „schmäler als ein Haar, schärfer als ein Schwert und finstrier als die Nacht“: HÜBSCHMANN a. a. O. (s. o. S. 242.)

² Vgl. BINTERIM, Denkwürdigkeiten der christkath. Kirche II 2 S. 214 ff. (219).

³ MAURY, La magie et l'astrol. dans l'ant. et au moyen âge p. 158, 2.

⁴ Psyche S. 281 f. Anm. 3 (vgl. auch S. 24 u. 702 f.).

mitzugebenden Gesamthabe desselben“ zu erkennen haben; im Charons Groschen finden wir ein letztes Residuum aus einer früheren Zeit, da man die Verpflichtung, dem Toten seinen gesamten beweglichen Besitz mitzugeben, ohne Zweifel noch wörtlich genommen. Da ist denn bezeichnend, wie ein solcher Brauch längste Zeit noch im Volke fortlebt und vom Volke beachtet wird, nachdem die ursprüngliche Bedeutung desselben dem Volksbewusstsein abhanden gekommen ist, wie dieser Brauch eben einfach zu verschiedenen Zeiten verschiedene Motivierung erfährt: in volkswitziger Weise wurde er auf griechischem Boden in Verbindung gebracht mit dem Totenfährer; wie sich der letztere auswuchs zu einem Todesgott schlechthin, stellte sich auch da und dort, wie z. B. in Aráchoa, eine neue Begründung ein, oder die Münze fand ihre neue Bestimmung als „tributum Petri“, oder es hat sich der alten Sitte ein falscher Grund untergeschoben wie im deutschen Aberglauben: „Toten lege man Geld in den Mund, so kommen sie, wenn sie einen Schatz verborgen haben, nicht wieder“: gerade hier, meint RONDE, „scheine noch die alte Vorstellung durch, dass man durch Mitgabe eines Geldstückes dem Verstorbenen seinen Besitz abkaufe“.

V.

„Das alte Griechenland lebt fort im neuen!“ Die Figur des Charon, dessen neugriechischer Name *Χάρος* oder *Χάρωντας* lautet, beherrscht noch heute die ganze Phantasie des griechischen Volkes, gleichwie die Miren (= *Μοίρα*), die Schicksalsgöttinnen der Neugriechen, nicht sobald dem Volksbewusstsein werden entschwunden sein; greifen doch solche Gestalten naturgemäss besonders tief ein in das Leben jedes Einzelnen: nach Charos könnte man eine ganze Klasse von neugriechischen Volksliedern benennen. Und diese Charoslieder sind wiederum der Ausdruck der Ohnmacht eines mächtigen Willens zu leben; daseinsfreudig ist auch der heutige Grieche als Sohn des heitern

Südens, und so erscheint eine begreifliche Mischung von Lebenslust und Todesfurcht verdichtet zur Gestalt des grimmen Charos:

„Wie glücklich die Berge, wie selig die Au'n,
Die von Charos nichts wissen, den Tod nicht erschau'n!“

Noch nicht überall ist die Erinnerung an den Totenschiffer in Verlust gekommen; wir sprachen bereits vom *παρατιζων*, oder es meldet eine Ballade bei LÜBKE¹ noch vom „Schiff des Charos“, abgesehen von gelehrten Reminiszenzen bei neugriechischen Dichtern wie z. B. Panagiotis Sutsos².

Bereits im spätern Altertum aber, wie mehr und mehr eine Theokrasie um sich griff, treffen wir in der Charonvorstellung mancherlei, was ihr ursprünglich fremd war, und wie wir gesehen, bereits eine allgemeinere Auffassung seiner Figur. Wenn z. B. Demonax³ den Ausspruch thut: *Χάρων μ' ἔδραξεν*, könnte man versucht sein, an eine Identifizierung des Charon mit dem Kerberos zu glauben, jedenfalls übersetzt WIELAND sinngemäss: „Cerberus hat nach mir geschnappt!“ — Schon bei Antiphanes (frg. 86 KOCK) setzt jene spätere Auffassung ein, nach der Charon seine Opfer packt, und direkt an diesen Komiker des 4. Jahrh. werden wir gemahnt durch Lukian, wo Charon mit wahrhaft mephistophelischer Schadenfreude darauf hinweist, dass kommen werde der Tag, da er Milon, den beklatschten Stierträger, packen und in sein Schiffchen legen werde. Noch deutlicher spricht sich in zahlreichen Epigrammen die Vorstellung aus, Charon raube die Menschen von der Oberwelt hinweg wie das der *Δαίμων* (des Todes) thut, und von einem Schiffe ist nicht mehr die Rede. *Χάρων* finden wir eingesetzt an die Stelle von *Θάνατος* in des

¹ „Neugriechische Volks- und Liebeslieder in deutscher Nachdichtung“ 1895. Vgl. für diesen Abschnitt besonders das treffliche Buch von BERNH. SCHMIDT, Volksleben der Neugriechen I S. 222ff. und neuestens D. C. HESSELING, „Charos“.

² KIND, Neugr. Anth. I, 1844, S. 124.

³ Luk. Dem. vita 45.

Euripides' Alkestis im Cod. Vat. No. 909, sowohl im Personenverzeichnis als vor den dem Thanatos in den Mund gelegten Versen; der Schreiber hat sich dem zu seiner Zeit herrschenden Volksglauben angeschlossen, der in der Funktion des Thanatos nur noch den Charon kannte. Also in des Thanatos' Rolle ist für gewöhnlich Charos eingetreten, in die Rolle des Allbezwingers Tod, und gilt als Werkzeug im Dienste Gottes, der Selbstüberhebung der Sterblichen ein jähes Ende zu bereiten. Und wenn auch die Gestalt des Thanatos im Altertum nur wenig mit dem Volksglauben zu schaffen hatte, haben sich doch gerade von ihr verschiedene Züge vererbt auf den Todesgott der Neugriechen.

Der Neugriecher weiss von einer Mutter des Charos, deren Sinnesart aber in entschiedenem Gegensatz steht zu der rauhen, gefühllosen des Sohnes; sie rät diesem, freilich umsonst, zu Mitleid und Rücksicht, oder macht die Menschen aufmerksam auf die ihnen von Charos drohende Gefahr. Charos selbst nennt sich etwa „der schwarzen (dunklen) Erde Sohn, des spinnunwobenen Felsens“ (LÜBKE)¹. — Wie in antiker Mythologie Hades verbunden ist mit Kora, so hat auch Charos seine Gemahlin, die nach ihm *Χαρώνισσα* heisst, wie auch der Dämon, den wir als etruskischen Charun werden kennen lernen, sein weibliches Gegenstück hat. — In einem hübschen Aufsatz „Der Pathe des Todes“ erwähnt GUSTAV MEYER², dass auch in Griechenland das Märchen vom „Gevatter Charos“ bekannt ist, sowie das Sprichwort: „Charos sucht eine Veranlassung, seinen Gevatter zu holen“, wie etwa wir „der Tod will einen Anfang (eine Ursach' oder Ausrede) haben.“ Den Eindruck sprichwörtlicher Redensart macht auch: *Στὸν Χάρων ταῖς λαβωματιαῖς βράννη δὲν γορτάει*: „Für'n Tod kein Kraut gewachsen ist.“ — Charos wird als übermenschlich geschildert, von riesen-

¹ „Essays und Stud. z. Sprachgeschichte und Volkskunde“ I S. 251, 275. — Bekanntlich hat RUDOLF BAUMBACH den Stoff dichterisch verwertet.

² Kl. Schr. I S. 344.

mässiger Gestalt, als charakteristisch an ihm wird das blitzende Auge hervorgehoben. Häufig wird ihm schwarze Farbe beigelegt, und man pflegt zu sagen „schwarz wie Charos“; wir vergleichen etwa mit dem Teufel, aber in der „Totentanzdichtung“ sagt doch auch das Kind vom Tod: „Ein swarzer man ziuhet mich dähin“ — und aus goldner Jugend kennt ja jeder das beliebte Fangspiel, wo eines nach dem Rufe: „Fürchtet ihr den schwarzen Mann nicht?“ und nachdem die übrigen in den jubelnden Bescheid ausgebrochen: „Nein!“ diesen entgegenläuft und so viele es kann, sich beizugesellen sucht: „ganz der Tod“, sagt W. WACKERNAGEL, „der aus dem versammelten Reigen einen nach dem andern wegführt, und dessen Schar sich dadurch fort und fort vergrössert“. — Charos ist in schwarze Gewandung gehüllt, wie der euripeische Thanatos; er sitzt auf schwarzem Rosse, schwarze Hunde begleiten ihn, schwarz ist auch das Feld, über das er hinwegreitet; das ist „der schwarze Fürst der Schatten“, der die treue Mutter „wegführt aus dem Arm des Gatten“. — Bewaffnet ist Charos mit einem Schwert, wieder wie Thanatos. — Auch Pfeile werden erwähnt:

„Zum Charos will ich steigen ins düstre Totenreich,
 Will Freundschaft mit ihm schliessen und Brüderschaft sogleich.
 Er soll mir seinen Bogen und scharfe Pfeile leihn,
 Dass ich ins Herze treffe drei schlanke Mägdelein.
 (Die haben hoch und heilig mir Küsse zugesagt
 Und dann als dummen Jungen mich hinterdrein verlacht).“

Eugenula, die übermütig auf ihrer Brüder Macht pochend, selbst des Charos' gelacht, wird von diesem mit dem Pfeil getroffen. — Gelegentlich wird Charos als Gärtner gedacht, als Schnitter und Winzer, mit Sichel und Sense, besonders mit diesen Werkzeugen auch als Gerippe; auch die dämonische Fähigkeit der Verwandlung steht ihm zu Gebote; er schießt als schwarzer Vogel auf seine Opfer herab. Weitaus am häufigsten aber naht er als Reiter; er rüstet seinen Rappen zur Jagd auf Menschen, und gelegentlich entrollt sich vor

uns das grossartige Bild einer „wilden Jagd“; hoch zu Ross zieht er über die Gebirge, die sich bei seinem Nahen verfinstern:

„Die Jungen treibt er vor sich her, schleppt hinter sich die Greise,
Und zarte Kindlein führet er am Sattel reihenweise.“

Wir gedenken des „bleichen Zuges“, wie ihn ein moderner Schweizerpoet¹ in seinen Todesbildern vor Augen führt, oder wir sehen im Geiste jenen „Zug des Todes“ vorüberziehen, wie ihn der Pinsel eines GUSTAV SPANGENBERG festgehalten. Das neugriechische Volkslied, aus dem wir zitierten, ist längst berühmt durch GOETHE's treffliche Uebertragung: „Die Bergeshöhn warum so schwarz? Woher die Wolkenwoge?“ die vielleicht das düstere Kolorit des Gedichtes besser vermittelt als die von LÜBKE. — Auf GOETHE's Veranlassung auch wurde der Stoff „bildenden Künstlern als Preisaufgabe vorgelegt“. Und das nationale Gedicht hat zumal LUDWIG THIERSCH ins Bild übersetzt².

Nahe lag, die Agonie des Sterbenden aufzufassen als ein persönliches Ringen mit Charos, wie ja auch wir von einem „Todeskampf“ oder einem „Ringen mit dem Tode“ reden, freilich ohne für gewöhnlich dabei an etwas persönliches zu denken; durch einen treulosen Griff ins Haupthaar wird je-weilen jeder fernere Widerstand abgeschnitten. Ein junger Hirt ringt mit Charos, bis dieser ergrimmt den Gegner bei den Haaren fasst und zu Boden donnert. Charos „packt das Mädchen an dem Haar, dass laut es weint und schluchzet“ u. s. w. Wir erinnern uns des euripideischen Thanatos, dem Herakles im Zweikampf die Alkestis entreisst; da ists der gute Teufel, der sich die Beute abjagen lässt, wie im Märchen

¹ ADOLF FREY in seinem „Totentanz“: „Und also in Ewigkeit —“.

² Wie THIERSCH zu München seine aus Griechenland mitgebrachten Entwürfe im Auftrag des Barons Sina in Oel ausführte, malte im Zimmer nebenan BÖCKLIN seinen „Pan im Schilfrohr“. — BÖCKLIN aber danken wir auch einen „Charon“.

„Gevatter Tod“ überlistet wird; wir hören auch, dass Thanatos als „Opferpriester der Toten“ seinem Opfer mit dem Schwert eine Locke vom Haupte schneidet und es so den Unterirdischen weiht, wie man dem Opfertier vor der Schlachtung einen Büschel Stirnhaare abschnitt und sie ins Feuer warf. — Ein zweiter Herakles steigt Held Zachos in die Unterwelt hinunter, um seine Freunde zu besuchen; selbst Charos verbirgt sich vor ihm, (wie sein Vorgänger Charon in seinem Schrecken ohne weiteres den Herakles in seinen Kahn aufgenommen); im Ringkampf aber unterliegt der Held. — Auch sonst hört man vom Eindringen Lebender in die Unterwelt; drei Riesen halten Rat, des Hades' Thor zu sprengen, und drunten wünscht ein Mädchen, wieder an die Oberwelt mitgenommen zu werden:

„Dass ich sehe die Mutter, die seufzet um mich,
Dass ich sehe die Brüder, die weinen um mich.“ —
„Mein Kind, deine Brüder, sie tanzen im Reih'n,
Auf der Strasse plaudert die Mutter dein.“

Ein Zelt des Charos wird erwähnt, von aussen rot, im Innern schwarz, als Pfosten dienen die Arme der Tapfern, als Stricke die Haarflechten schöner Mädchen.

Trotz alldem heisst auch der Todesgott gelegentlich *γλω-
κὸς Χάρως*, wie bei Sophokles¹ die Erinyen als *γλωκείαι παίδες
ἀρχαίου Σκότου* angerufen werden; das Pflänzchen Euphemismus ist noch nicht abgestorben, es lebt fort als Erbstück aus dem Altertum. Ein jeder hat vom „trauten Charon“ gesungen und „Freund Hein“ klingt auch recht traulich; „der liebe Tod von Basel“ hiess im Volksmund das Basler Wahrzeichen, der Basler-Totentanz.

VI.

Wie wir seiner Zeit² mit Vorbehalt eine etruskische „Skylia“ gelten liessen, so dürfen wir auch einen etruskischen Kollegen des griechischen Charon begrüessen, ja wir sind hier

¹ Oid. Kol. 106.

² Skylia und Charybdis i. d. Lit. u. Kunst d. Gr. u. R. (Zürch. Diss. 1894) S. 87 ff.

insofern besser daran, als gelegentlich Beischriften zu Hilfe kommen und eine Anzahl wenigstens von unzweifelhaften Darstellungen als Grundlage für die weitere Untersuchung sichern. — Ich könnte wiederholen, was ich damals aufgesetzt über den düstern Charakter des etruskischen Glaubens, ihre weit-schichtige Genienlehre und Dämonologie und deren Niederschlag in der bildenden Kunst, um wieder in diesem Zusammenhang auch die Figur einzureihen, die unter dem Einfluss griechischer Kultur, griechischer Anschauung in Mythologie und Sage, und bei dem Bestreben, fremdes mit einheimischem in Einklang zu bringen, in Anlehnung an den Charon der Griechen als „Charun“ oder „Charu“ bezeichnet wurde. — Genug, wie sich im etruskischen Glauben ein Meerwesen fand, das befähigt war, nach und nach in die Skylla der Griechen überzugehen, so wurde ähnlich ein etruskischer Dämon (am häufigsten mit dem Hammer ausgerüstet als charakteristischem Attribut, auch mit Schlangen, hässlich, bärtig und unbärtig, krummnasig, mit tierisch-spitzen Ohren und fletschenden Hauern, häufig geflügelt, mit Chiton bekleidet) mit dem aus dem Griechischen entlehnten Namen Charun begabt.

„Dem Armen, der gebeugt vom Jammer, dem Reichen in der gold'nen
 [Kammer,
 Uns Allen naht der Tod und schwingt — den Hammer,
 Und was im Herzen klagt und singt, — verklingt.“

Auch der Schweizer LEUTHOLD sah den Tod mit dem brutalen Werkzeug, das dem etruskischen Charun eignet. Ein Ausbund von Hässlichkeit ist er und weist tierische Beigaben auf: das erklärt uns, warum wir ihn nicht auf etruskischen Spiegeln finden; das Bild ausgesuchter Hässlichkeit mochte sich wenig schicken für diesen Toilettegegenstand, für das Gerät, das wie kein anderes im Dienste der Schönheit steht¹. — Die Klumpfüsse

¹ Wären nicht gelegentlich auch auf den Tod bezügliche Szenen auf diesen Spiegeln gezeichnet, so würde man es begreiflich finden, dass die etruskische Dame, die sich das Haar ordnete oder die Wangen bemalte,

fehlen dem etruskischen Charun; im übrigen entspricht seine Auffassung nicht übel der modernen des Teufels, und man möchte sich fragen, ob nicht für die Bildung des Teufeltypus die christliche Kunst auch hier Anleihen gemacht habe. — Die krumme Nase zeigen die Darstellungen fast ausnahmslos; wir erkennen darin noch einen Nachklang des Raubtierschnabels, der sich ursprünglich mit dieser Vorstellung eines Dämons des Todes verband. — Auf fünf meiner Darstellungen ist der Dämon inschriftlich als Charu(n) bezeichnet; aus diesen habe ich das bisher Gesagte abgeleitet. Im ganzen habe ich über 50 Nummern mutmasslicher Charundarstellungen zusammengebracht, hauptsächlich Wandgemälde und Reliefs, deren kritische Sichtung ich mir noch werde angelegen sein lassen. — Gewöhnlich erscheint Charun in der Funktion eines Seelengeleiters (er führt den zu Pferde sitzenden Toten ins Totenreich) oder wieder als Wächter am Grabe; das Aeussere seiner Erscheinung variiert, auch weibliche Bildung kommt vor, — und wie jener etruskischen „Skylla“ gleichsam in letzter Instanz auch das charakteristische Merkmal des homerischen Meerwesens, die Hundeprotome, übermacht wurde, so treffen wir gelegentlich, wiederum als bezeichnend für den engsten Anschluss an die griechische Auffassung, den etruskischen Charun mit Ruder als Schiffer. — Schliesslich sei erwähnt, dass der etruskische Todesgott mit dem Hammer auch als Maske in der Arena auftrat, um die Leichen der gefallenen Gladiatoren fortzuschleppen.

Die Bemerkung, im „jüngsten Gericht“ habe MICHELANGELO seinen Charon mehr im Sinne seiner toskanischen Urahnen als der griechischen Poesie genommen¹, ist wenig zutreffend; solchen Einfluss dürfte man allenfalls in Anschlag bringen für DANTE, bezw. für den Mantuaner Vergil. Das Bild, das der Dichter

schwerlich zugleich auch begehrte, die Erinnerung an die Vergänglichkeit alles Schönen vor Augen zu haben.

¹ K. O. MÜLLER, Etrusker III 4, 10 A. 71.

der „Commedia“ im dritten Gesang des Inferno von Charon entwirft, nachdem er so gross angehoben: „Per me si va nella città dolente ecc.“, entspricht in seinen hauptsächlichlichen Zügen dem bei Vergil im sechsten Gesang der Aeneis. — Auch für DANTE ist Charon der Fährmann der Toten: „il nocchier della livida palude“ (V. 98 cf. „vada livida“ Verg. V. 320), des Acheron, der den obern kreisförmigen Rand des Höllentrichters umfließt, ein Greis mit weissem Haar: „un vecchio bianco per antico pelo“ (V. 83), mit flaumbedeckten Backen: „lanose gote“ (V. 97; „cui plurima mento | canities inculta iacet“ Verg. V. 299 f.), dessen Augen glühen wie Flammenräder (V. 99), ein Dämon mit eigentlichen Kohlenfeueraugen: „un dimonio con occhi di bragia“ (V. 109; „stant lumina flamma“ Verg. V. 300). Bei beiden Dichtern fährt Charon die Ankömmlinge mit harten Worten an, und es bedarf der Zusprache hier Vergil's, dort der Sibylla, dass er zur Ruhe kommt (Dante V. 88 ff., Verg. V. 385 ff.), wie ähnlich auch Phlegyas, der „nocchier forte“ (Inf. VIII 80) am Styx, im Kreis der Zornigen, erst durch Vergil besänftigt wird. „Ein leicht'rer Kahn nur wird dich tragen können“, meint Charon bei Dante (V. 93), und bei Vergil (V. 483) kracht der Nachen unter der ungewohnten Last und nimmt durch die Ritzen viel Wasser auf. In der Commedia wird der Uebergang der beiden Dichter mystifiziert; wie von Schlaf befallen, stürzt Dante hin und gelangt so schlummernd hinüber; Vergil's Darstellung hat er sich für den Uebergang über den Styx zu nutze gemacht: des Phlegyas Barke, wiederum nur für Schatten berechnet, erscheint erst durch Dante's irdischen Leib belastet und zieht tiefere Furchen als gewöhnlich (Inf. VIII 27 ff.). — Bei Vergil wie bei Dante ein grosses Gewimmel von Seelen, die der Ueberfahrt harren; Dante verwendet den nämlichen Vergleich mit den im Herbst zahlreich zur Erde fallenden Blättern wie Vergil (V. 309 f.), nur dass er damit noch den schönen Gedanken verflucht, dass also der Baum der Erde seine Kleider

wieder zurückgebe. — Während aber der Totenferge bei Vergil nur bald diesen, bald jenen aufnimmt, andere aber zurückweist, nämlich die Unbeerdigten (V. 315 ff.), so treibt im Gegenteil Charon bei Dante (V. 110 f.) sie alle zusammen, „schlägt mit dem Ruder jeglichen, der zögert“ — das sind eben lauter Kandidaten der Hölle¹. —

Die so von DANTE modifizierte und eingebürgerte Vorstellung des Charon hat sich auch der genialste Meister bildender Kunst zu eigen gemacht. Auf jener Riesenfreske, einem *Miracolo d'arte*, welche die Rückwand der Sixtina des Vatikans deckt, sehen wir, den Aufsteigenden links gegenüber, rechts die Verdammten zur Tiefe stürzen, oben durch Engel zurückgewiesen, von unten durch Teufel niedergezerrt. Unten am Rand der Erde hat Charon in seinem Nachen eine Schar Verworfener zur Hölle gefahren: MICHELANGELO liefert zu des Dichters Worten gleichsam die Fortsetzung, indem er die Ankunft drüben darstellt. Nackt, mit gespreizten Beinen steht Charon am einen Ende des Fahrzeuges, eine Hünergestalt mit michelangelesk kleinem Kopfe, „ein Teufel mit Tierohren und fürchterlich rollenden Augen, nach den Worten des Dichters“; mit dem Fuss auf den vorderen Rand des Schiffes tretend, bringt er dieses zum Kippen, um es zu entleeren „wie einen Sack mit Mäusen“²; mit beiden Händen hält er die Ruderstange erhoben, zum wuchtigen Schläge ausholend: „batte col remo qualunque s'adagia“ (Inf. III 111), und unter diesem Schlag stürzt und drängt die Menge zum vorderen Schiffrand, wo die Unseligen von hohnlachenden Teufeln gepackt und herausgerissen werden oder ohne äussern Zwang, von grauser

¹ Eine Zusammenstellung des Charon bei Dante und bei Vergil mit neugriechischen Dichtungen, die von der Ueberfahrt ins Schattenreich handeln, soll sich finden im *Giornale Dantesco* a^o II (Ven. 1895) und besonders auf das Fortleben des Charon in der Kunst und Litteratur Italiens nimmt Rücksicht die jüngst erschienene Schrift von SERAF. Rocco „Il mito di Caronte“.

² HERMANN GRIMM, „Leben Michelangelos“² S. 500.

Notwendigkeit getrieben, in die Tiefe springen, „angespornt von der göttlichen Gerechtigkeit, sodass die Furcht, wie der Dichter sagt, sich umwandelt in Begierde“, bemerkt *CONDIVI*¹. — Drüben harrt der Verdammten Minos, der Höllenrichter, von einer Schlange umwunden. — „Dem, der Dante kennt, mögen Michelangelos Arbeiten, wie die zweite Offenbarung desselben Genius erscheinen“; „es ist, als hätte Dante neben ihm gestanden und seinen Geist ihm eingehaucht“². —

¹ Vita di M. Buonrotti c. LIII.

² H. GRIMM a. a. O. S. 501. — Wenig bekannt dürfte sein der Charon auf dem unmittelbar nach der Hinrichtung Louis' XVI. sehr verbreiteten satirischen Stich: *Réception de Louis Capet aux enfers par grand nombre de brigands ci-devant couronnés*. Vgl. das grosse Bilderbuch über die französische Revolution von ARMAND DATOT S. 193.

II. Miscellen.

Die Kröte im Mythos. Vor Jahren hatte BRÉAL die echt römische Sage von dem Hirten Garanus oder Recaranus, d. h. dem Wiederbringer, Zurückführer, behandelt und glücklich gedeutet. Das war nämlich ein Hirt von ausgezeichneter Grösse, Kraft und Tapferkeit. Eines Tages fand er, dass ihm ein Teil seiner Herde gestohlen ist. Der böse Cäcus hatte die Kühe (Regen) in seine Höhle (Wolken) gezogen und dabei die List gebraucht, dieselben rückwärts an den Schwänzen zu ziehen, um so durch die verkehrten Spuren den Sucher irre zu führen. Die Kühe verrieten aber ihren Versteck durch ihr Brüllen (den Donner). Nun greift Garanus den Räuber in dessen Höhle an, besiegt und tötet ihn (durch den Blitz). Dies der Kern der Sage, welche in den Oertlichkeiten der Stadt Rom genau lokalisiert war und das Vorbild für alle Triumphe der römischen Sieger bot.

Was uns hier angehen soll, ist bloss der Zug von dem Rückwärtstreiben oder -ziehen der Kühe. Derselbe Zug findet sich in dem Mythos von Hermes, der dem Apollo die Kühe gestohlen hat, und dieselben dabei rückwärts in eine Höhle zieht. In der lieblichen Erzählung des sogenannten homerischen Hymnus an Hermes klingt das scherzhaft: im ursprünglichen Mythos war das Ernst, wie aus V. 209, 214, 393 hervorgeht. Hermes erschien hier in seiner Rolle als Kerberos, als Führer in die Unterwelt. Dass hier Pylos die Unterwelt bedeutet, zeigt II. 5, 397. So ergibt sich die Parallele: Höhle || Wolke || Unterwelt.

BRÉAL hat schon erwähnt, dass der römische Cæcus, mit langem Alpha, nicht das griechische κακός mit kurzem Alpha sein kann, sondern dem κακίας entspricht, wie die Griechen einen Nordostwind benennen, von dem man meinte, dass er die Wolken nicht vor sich herjage, sondern an sich ziehe. Hierauf gründet sich das Sprichwort: κάκ' ἐγ' αὐτὸν ἔλκειν, ὡς ὁ κακίας νέφος (Gellius II 22). Das Rückwärtsziehen war also ursprünglich ein Ansiehziehen.

Derselbe sagenhafte Zug findet sich aber auch, meine ich, in den vielen deutschen Sagen, wo die Räuber einer Jungfrau oder eines Schatzes den Pferden die Hufeisen verkehrt unter die Füße schlagen, um die richtige Fährte zu verdecken.

Endlich aber glaube ich noch auf eine Sage der Afghanen verweisen zu müssen, welche in „Orient und Occident“ I, 753 mitgeteilt wird: Ein Drache verlangte täglich eine Jungfrau zur Nahrung. Jeden Morgen ward ihm ein junges Mädchen auf einem Kamel zugesandt. Kaum näherte sich dieses dem Lager des Drachen, als derselbe durch einen starken Atemzug einen Wirbelwind erzeugte, der ihm Kamel und Reiterin in den Rachen trieb. — Hier ist offenbar der Drache der κακίας.

In einer entsprechenden Variante heisst es bei den Griechen von Herakles, er habe sich vor Troja, um die Hesione vor dem Drachen zu retten, in den Schlund desselben gestürzt und ihm von innen die Leber aufgeschnitten; und von Jason wird erzählt, er habe sich in Kolchis, um zum goldenen Vliesse zu gelangen, in den Schlund des bewachenden Drachen gestürzt und diesen so getötet.

Hier gelten also folgende Parallelen: Drache mit dem einziehenden Wirbelwind || κακίας; Höhle || Schlund des Drachen || Unterwelt. Der Sonnengott oder Sonnenheros wird ja vielfältigst als Besieger der Unterwelt gefeiert.

Jetzt entsteht die Frage: welche Natur-Anschauung liegt dieser Vorstellung des Hineinziehens, sei es des Opfers, sei es des Siegers zu Grunde?

Ich antworte: die Kröte.

Aber in wiefern diese? — Zunächst bemerke ich nur, zur Bekräftigung der Behauptung, dass die Kröte das natürliche

Prototyp für alle jene Sagen und Mythen ist, folgendes, was allbekannt ist. Dem griechischen Κέρβερος entspricht im Sanskrit çabala oder çarbara, dunkel, gefleckt, und dies ist in Indien ein Beinamen des Totenhundes des Yama. Das wenig modifizierte çravara heisst bei den Persern die Schlange, und als solche ward ja in Indien der Feind des Indra vorgestellt, der Ahi oder Vṛtra genannt wird, aber den Beinamen çambara trug, das mit den eben genannten Epitheten identisch ist. Also dunkel gefleckt, schwarzgrau (wie die Donnerwolke) ward der Drache gedacht. Das Symbol des Kerberos aber war die Kröte. Der Farbe und des widerlichen Wesens wegen: so scheint es. Doch das ist, wenn auch richtig, noch nicht alles, und nicht die Hauptsache. Ich muss aber eine gruselige Geschichte erzählen:

In einem populär wissenschaftlichen Blatte war vor etwa zehn Jahren folgendes zu lesen:

„Ein Monstrum der Tierwelt.“ Nachdem der Verf. der seltsamen Bildungen in der Pflanzen- und Tierwelt der früheren Erdperioden kurz gedacht hat, fährt er fort: „Trotzdem aber giebt es auch in unserer Schöpfung noch leidliche Monstrositäten, die uns mit Entsetzen und Grauen erfüllen können“, z. B. die Kröte, „die nur in dumpfigen Höhlen, finstern Kellern und modernden Gräbern oder schlammigen Löchern haust, deren Thätigkeit und Lebensäusserung erst mit den Schauerstunden der Nacht beginnt — ein Wesen der Dunkelheit und der Schattenwelt. In hundertfacher Vergrösserung würde es ohne Zweifel als Raubtier ein Unikum sein.“ „Festgestellt ist, dass dasselbe seinen Raub nicht nur auf langsam hinkriechende Würmer, sondern auch auf fliegende Insekten der Luft ausdehnt; und so werden wir mit Recht vermuten müssen, dass dem Räuber für uns unbegreifliche Fähigkeiten zu Gebote stehen müssen.“

Hiernach giebt der Verf. seine genialen Beobachtungen zum besten. Er setzte sich in der Dämmerung der Abenstunde zu seinem Zwecke nieder. „Der Mond ist aufgegangen. Es ist ganz still.“ Nun sieht er eine Kröte, „die wie ein grauer hinkollernder Ball mit einem deutlich vernehmbaren Glucksen bald schneller, bald langsamer über den Weg krabbelt und endlich an einem Hügel Posto fasst.“ Ihren Augen kann man ent-

nehmen, dass sie ihre Umgebung beobachtet; sie rekognosciert jedes Blatt in derselben. „Zuweilen duckt sie sich nieder, oder erhebt sie sich auch auf den Vorderfüssen, denn mit der Wachsamkeit eines Riesenscheusals lungert sie auf das Insekt, das sich auf solche Distanz nähert, dass sie dasselbe aus der Luft herabholen kann.“ „Eine Mücke setzt sich ahnungslos auf ein Blatt nieder, das höchstens 10—12 cm von der Kröte entfernt ist. Was sich im nächsten Moment zuträgt, würde dem Zuschauer das Blut erstarren machen“, wenn es sich um grössere Kreaturen handelte. Denn „man hört ein halblautes Klappen; man sieht einen kleinen winzigen Lichtstrahl von der Kröte hervorschiessen, der dem Leuchten eines Phosphorstriches zu vergleichen“ oder der kleinen Flammenzunge, die aus der Oeffnung einer kleinen Zündmaschine mit gelindem Platzen hinauffährt. So ist die „feuerspeiende Kröte ein automatisches Kunstwerk“. Ihr Lichtstrahl erreicht das Blatt, auf der die Mücke sass und ist augenblicklich erloschen; „aber auch die Mücke ist verschwunden“, „wie fortgeschossen; und gewiss hatte man sie nicht wegfliegen sehen“.

Unser genialer Beobachter beobachtet weiter. Die Kröte ist wieder ruhig geworden und liegt wie ein schmutziger Lederknäuel da, ohne sich zu rühren. Da kommt eine Fliege. „Die Kröte hebt den Kopf empor, man hört das frühere Klatschen, sieht das Aufzücken des Lichtstralchens und wie die Fliege gleichsam wie durch einen rückwärts (!) wirkenden Schuss in den Rachen des kleinen Ungeheuers herabfährt, oder in denselben herabgezogen wird.“ — Dies beobachtet der Mann zum drittenmal an einer Spinne: derselbe schnalzende Ton, der unmittelbar anschliessende Blitzstrahl und dessen Treffsicherheit; auch die dritte Beute ist aufgefangen.

Allem Anschein nach ist diese Beobachtung und Darstellung subjektiv treu, und so erklärt sie uns die obigen Mythen aufs beste. Denn genau so wie er werden auch die Urindogermanen die Kröte gesehen haben. Dass letztere im Aberglauben der europäischen Völker sehr häufig als glückbringender Dämon erscheint, ist nicht zu verwundern, da ja auch Pluto, der Gott der Unterwelt, zugleich der Gott der Fruchtbarkeit

und des Reichtums war, und in Rom neben dem Saturnus und Dispater die gute Mutter Ops verehrt ward.

Was aber steht denn nun diesen mythischen (subjektiven) Gebilden vom κακίας und der Kröte objektiv gegenüber? Was veranlasste das Urvolk zu solchen Anschauungen und Auffassungen?

Was zuerst die Anschauung vom anziehenden κακίας betrifft, so kann sie wohl kaum anders entstanden sein, als durch die zunächst verblüffende Erscheinung, dass die Wolken zuweilen nach Nordost ziehen, während jener Nordostwind weht. Dieser Widerspruch ist aber nur scheinbar; denn in den niederen Luftschichten und den niedrigsten wird zu Zeiten zwar offenbar Nordostwind verspürt, während jedoch in der höheren Luftschicht, in der die Wolken ziehen, der entgegengesetzte Südwestwind weht. Dergleichen kennt der Meteorologe.

Die Kröte aber unterscheidet sich (wie die Lurche überhaupt) von den höheren Wirbeltieren dadurch, dass ihre Zunge nicht hinten, sondern vorn am Unterkiefer angeheftet ist, und also mit ihrem freien hinteren Ende aus dem Munde hervorgeschleudert werden kann.

Wenn man nun der Kröte einen Wurm, eine Raupe oder ein anderes Kerbtier zuwirft, „so beginnen augenblicklich ihre Augen zu funkeln, und sie selbst erhebt sich aus ihrem scheinbar schlaftrunkenen Zustande und bewegt sich mit einer Hurtigkeit, welche mit ihrem sonstigen Wesen in vollem Widerspruche steht, auf ihre Beute zu. Hat sie sich bis auf die rechte Entfernung genähert, so hält sie in ihrem Laufe an, fasst, wie ein vor dem Wilde stehender Hühnerhund, den Raub fest ins Auge, schießt die Zunge hervor und wirft mit ihr das Opfer in den weit geöffneten Rachen, fast gleichzeitig es verschluckend, und in dem Magen bergend. Unmittelbar darauf sitzt sie wiederum in ihrer lauernden Stellung unbeweglich da, und von neuem späht sie in die Runde“ (BREHM, Das Tierleben VII S. 539. 598).

Ich brauche kein Wort hinzuzufügen, um die subjektive Täuschung auf die Objektivität zurückzuführen.

Prof. Steinthal.

Der Ursprung der Religion als sozialpsychologisches Problem. Es wäre ein thörichtes Unterfangen, wenn man sich einbilden wollte, im Besitze einer mystischen Erkenntniskraft die Rätsel unseres Daseins bis auf den letzten Rest lösen zu wollen; aber man kann es umgekehrt als ein verdienstliches Unternehmen bezeichnen, die Richtung für unsere induktive Forschung genau abzustecken, in der ein späterer endgültiger Abschluss der streitigen Fragen liegt. Das gilt auch insbesondere von dem vielerörterten heiklen Thema, dessen Diskussion wir mit einigen Worten im Hinblick auf die Ansichten von L. STEIN (Soziale Frage, Stuttgart, F. Enke, 1897) anregen möchten. Wir dürfen über den früheren rein individualistischen Standpunkt, welcher sich noch abgeschwächt in dem bekannten Ausdruck: Religionsstifter, erhalten hat, wohl zur Tagesordnung übergehen, da er sich mit den Thatsachen gar zu sehr im Widerspruch befindet. Wenn wir somit auch im allgemeinen der sozialpsychologischen Auffassung zustimmen, nach welcher alle religiösen und mythologischen Ideen das Ergebnis allgemeiner kultureller Faktoren sind, so wollen wir freilich trotzdem nicht den Wert und die Bedeutung grosser hervorragender Persönlichkeiten für die weitere Ausgestaltung dieses Prozesses verkennen. Aber wir haben es hier nur mit der rein psychologischen Frage zu thun, wie entsteht und entstand überhaupt religiöses Empfinden? Darauf antwortet STEIN folgendermassen: Ist Recht der adäquate Ausdruck einer sozialen Regelung des Kampfes mit sichtbaren, nahbaren und bezwingbaren Gewalten, so ist Religion mit allen ihren Abschattungen der stammelnde Ausdruck für den Kampf mit unsichtbaren, unnahbaren, durch die gewöhnlichen Waffen nicht bezwingbaren Gewalten. Dass es aber auch solche gäbe, haben die Erscheinungen von Tag und Nacht, von Licht und Finsternis, von Wind und Wetter, von Donner und Blitz, von Seuchen und Kalamitäten jeder Art etc. schon dem erwachenden Bewusstsein des Menschen nahe genug gelegt. Anfänglich dürfte er wohl versucht haben, auch gegen diese Mächte mit seinen gewöhnlichen Waffen sich aufzulehnen, ähnlich wie das Kind etwa den Stuhl züchtigt, an dem es sich gestossen hat, oder Xerxes gar den Hellespont peitschen liess (S. 155). STEIN betont diese wirksamen Faktoren um

so mehr, als er die durch FEUERBACH wieder aufgenommene antike Anschauung, als ob die Furcht die Götter erzeugt habe, energisch bekämpft und geradezu umkehrt zu dem Satz: die Götter haben die Furcht erzeugt¹. Wir können in diese scharfe Antithese, ehrlich gesagt, nicht einstimmen, so wenig wir den missverständlichen und schiefen Schlüssen der Epikuräer und der radikalen Skeptiker in unserer Zeit beipflichten. Setzt man ohne weiteres die Götter mit STEIN als Prius und als Causa movens, so ist damit das Problem entschieden und alle weiteren religiösen und mythologischen Vorstellungen ergeben sich mit Notwendigkeit aus diesem Ausgangspunkt. Damit hätten wir einseitig die Betrachtung der Entwicklung auf die etwaigen objektiven Momente verlegt, ohne uns irgend um die subjektive Seite des Prozesses, d. h. die thatsächlichen und aktuellen Zustände des individuellen Bewusstseins zu kümmern. Man kann offenbar nicht behaupten: Die Götter haben die Religion hervorgerufen (wie STEIN andeutet), sondern für die wissenschaftliche, streng kritische Auffassung handelt es sich um eine Analyse der Gottesvorstellung in allen ihren Verästelungen. Diese rein immanente Entfaltung menschlichen Empfindens muss auf grund bestimmter objektiver Ursachen oder besser gesagt Bedingungen und Reize aufgezeigt und nachgewiesen werden. Mit anderen Worten die schöpferische Quelle dieser ganzen Entwicklung ist das persönliche Bewusstsein, dem gegenüber alles andere, was für die weitere Ausgestaltung von Wert und Bedeutung sein kann, nur die sekundäre Rolle von Veranlassungen und Bedingungen spielt. Gerade für die sozialpsychologische Perspektive ist es eine sehr dankbare Aufgabe, diese verschiedenen Reize des Milieu zu erfassen, welche in der menschlichen Phantasie die betreffenden Spannungen und Schwingungen erzeugen, die ein mythologisches und religiöses Weltbild projizieren. Wir hüten uns zunächst, schon über die Natur (Form und Inhalt) dieses eigenartigen religiösen Gefühls etwas auszusagen, auch das muss seiner vorsichtig tastenden, Erfahrung und Denken harmo-

¹ Ganz ähnlich BRINTON, Religions of Primitive Peoples, G. Putnam's Sons, Newyork 1897, p. 46.

nisch vereinigenden kritischen Untersuchung überlassen bleiben —, aber es scheint uns ein unausweichliches Postulat für jede unbefangene Prüfung des Sachverhalts zu sein, ein ursprüngliches, allgemein menschliches Empfinden der Art anzunehmen, das sich spezifisch von der ethischen und nun gar wissenschaftlichen Weltanschauung unterscheidet. — Wie schon angedeutet, sollen diese Bemerkungen nur eine Anregung bieten für eine event. kritische Formulierung des Problems, selbstverständlich machen sie keinen Anspruch darauf, auch nur entfernt das Thema zu erschöpfen.

Th. Achelis.

III. Litteratur.

Flick, Dr. Richard, Die soziale Gliederung im nordöstlichen Indien zu Buddha's Zeit, mit besonderer Berücksichtigung der Kastenfrage, vornehmlich auf Grund der Jātaka dargestellt. Kiel, Haeseler, 1897. XII u. 233 S. Gr. 8. M. 6.50.

Die Jātaka-Sammlung, oder richtiger derjenige Bestandteil derselben, der für eine Arbeit wie die vorliegende fast allein in Frage kommt, die Jātaka-Prosa, stammt, wie ich in den Beitr. zur Kunde der Indogerm. Sprachen Bd. XXII S. 289 bis 299 zu beweisen versucht habe und demnächst noch eingehender und sicherer zu beweisen gedenke, nicht aus dem nordöstlichen Indien, sondern aus Ceylon, und gehört nicht der Zeit Buddha's, sondern einem viel späteren, sogar nachchristlichen Datum an¹. Dass vorwiegend die aus Buddha's Lebens- und Wirkensgeschichte bekannten Oertlichkeiten des östlichen Hindustan in einem Werke genannt werden, das sich mit Buddha's Person beschäftigt, beweist doch für die Heimat des Bearbeiters und für die Lokalisierung von dessen Zuthaten nicht das Allgeringste. Wenn dieser Umstand etwas bewiese, dann würde er gleichzeitig beweisen, dass auch andere Werke der späteren Pāli-Litteratur, die ausdrücklichen eigenen Angaben nach oder sonst allgemein anerkanntermassen auf Ceylon entstanden sind, nicht auf Ceylon, sondern im nordöstlichen Indien entstanden seien. Ebenso wenig beweist der synchronistische Anstrich der Jātaka-Prosa für wirkliche Gleichzeitigkeit der be-

¹ Die Resultate einer inzwischen, nach meinen Artikel, erschienenen Abhandlung von LÜDERS, Die Sage von R̥ṣyaśṛṅga (Nachr. der k. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, Philol.-histor. Kl., 1897, Heft 1) begegnen den meinen und stützen sie also.

richteten Zustände mit Buddha's Lebensperiode und gegen die Thatsache ihrer späten Entstehung, wenn auch natürlich zugegeben werden muss, dass ältere vorhandene und sogar skulpturell dargestellte Erzählungsstoffe mit hineinverarbeitet sind. Die Einleitungen sind auch nach F. S. VII „offenbar durchweg nachchristlichen Datums“. Wie ich nachweisen kann, setzt aber die Jātaka-Prosa diese Einleitungen schon voraus. F. würde sich selbst einen grossen Dienst erwiesen haben, wenn er diese Thatsache erkannt und gewürdigt hätte. Für das vorliegende Buch kommt nun ernstlich nur die Prosa als Quelle in Betracht, wenn F. auch S. V des Vorworts sagt: „Der eigentliche und älteste Kern der Jātaka-Sammlung besteht in den Versen (gāthā), die die wesentlichen Vorgänge der Legende in nuce enthalten.“ Sie enthalten die wesentlichen Vorgänge der Prosa- legende so wenig in nuce, dass sogar häufige Widersprüche zwischen den Gāthās und der Prosa und Missdeutungen der Gāthās durch den Prosaisten nachzuweisen sind. Und selbst wenn die beiden Elemente harmonierten, würde aus den Versen ein Buch wie das vorliegende nicht haben herauswachsen können. Man versuche einmal, nach den Jātaka-Gāthās Kulturgeschichte zu schreiben. Ich habe die Probe mit den Gāthās wenigstens des 1. Bandes gemacht. Das Ergebnis war fast gleich Null.

Es giebt ausserdem auch Tendenz-Jātakas, die eigens erfunden sind, um eine Satzung oder ein Wort in den buddhistischen Mönchsvorschriften zu verdeutlichen. In diesen Vorschriften (Dīghanik. I, 1, 21) wird z. B. als eine der verbotenen Arten der Gewinnung des Lebensunterhaltes „(Prophezeiung aus) Mäusefrass“ (mūsikācchinnaṃ) oder (22) „Schwertkunde“ (asīlakkaṇaṃ) aufgeführt. Jāt. 87 und 126 sind offenbar durch den Scholiasten aus diesen beiden Ausdrücken herausgesponnen worden. S. 139 von F. ruht also auf sehr schwanker Grundlage.

Noch etwas anderes ist hervorzuheben. Die Jātakas sind zum Teil märchenartige Erzählungen. Es ist gar nicht möglich, alle selbst noch so realistisch sich gebenden Züge in Kulturschilderung und Geschichte umzuschreiben. So spielen bekanntermassen im Märchen vorwiegend Könige und hochgestellte oder wenigstens reiche Leute eine Rolle. Was würde das für eine Kulturgeschichte geben, wenn man diese Eigentümlichkeit unserer Märchen in ernste Wissenschaft umsetzen wollte! Aber F. thut es (allerdings mit Abschwächung in Anm. 1), wenn er

z. B. S. 63 schreibt „Wenn unsere Behauptung richtig ist, dass unter die khattiya der Pali-Texte nur die regierenden Geschlechter, nicht etwa ausserdem noch ein im Besitz grosser Ländereien und der wichtigeren militärischen oder politischen Aemter befindlicher Adel zu rechnen sind, so erklärt es sich schon daraus, dass diese Klasse in den Jātaka fast nur durch ihren Hauptrepräsentanten, den rājan („König“, Ref.) vertreten wird.“

Ein einzelnes Werk zu Kulturgeschichte auszumünzen, bringt ferner die unangenehme Schwierigkeit mit sich, dass manche nur einmal oder zu wenig oft erwähnte Einzelheiten, die in mehrfachem Sinne gedeutet werden können, ohne Aufklärung aus der übrigen Litteratur nur unsichere oder bedenkliche Deutungsergebnisse ergeben können. Es wird in den Jātakas z. B. erzählt, dass zwei junge Damen aus vornehmer Kaufmannsfamilie sich die Augen wuschen, weil sie bei einer Ausfahrt Caṇḍālas (Parias) erblickt hatten. Wir würden aus unseren Verhältnissen heraus, wenn uns so etwas erzählt würde, vielleicht sagen, der Erzähler habe die hysterische Ueberspanntheit der beiden Damen andeuten wollen. So haben wir eine Erklärungsmöglichkeit. Eine andere ist die, dass man in Indien wirklich geglaubt hat, durch den blossen Anblick eines Paria verunreinigt zu werden. Hier kommen uns andere Quellen aufklärend zu Hilfe. L. v. SCHRÖDER führt in „Indiens Litteratur und Kultur“ S. 424 Anm. 2 aus einem Reisebericht des Franzosen Sonnerat aus dem Ende des vorigen Jahrhunderts eine Stelle an, aus der ich folgende Sätze hierher setze: „Wenn er (d. h. „ein Indier eines anderen Stammes“, Ref.) einem (Paria, Ref.) auf der Strasse begegnet, muss er sich umwenden, bis der andere vorbei ist.“ „Die Brahmanen dürfen dieselben vollends nicht ansehen.“ F. aber hat, sich auf seine einzelne und daher unzureichende Hauptquelle stützend, offenbar die erstere Erklärungsmöglichkeit vorgezogen, wenn er auf S. 28 schreibt: „Für besonders empfindliche, auf ihre vornehme Abstammung stolze weibliche Naturen genügte anscheinend schon der blosser Anblick eines verachteten Menschen, um in ihnen das Gefühl der Verunreinigung hervorzurufen.“ Weil der senāpati („Heerführer“) in den Jātakas auch einmal als Richter fungiert, verallgemeinert F. auf S. 95 so: „Im Frieden spielte er anscheinend eine Rolle, die mit dem Heere wenig oder gar nichts zu thun hatte, seine Hauptthätigkeit scheint vielmehr in der Recht-

sprechung bestanden zu haben.“ Ich kann mir nicht denken, dass der Verfasser bei der Verarbeitung so unzureichenden Materiales selbst sich wohl gefühlt habe. In mir hat der gleiche Versuch, den ich einmal anstellte, das stärkste Unbehagen zurückgelassen. Ich kann darum diese drückende Ungewissheit F. auf Schritt und Tritt nachempfinden, ich empfinde sie mit ihm bei jedem der so überaus häufigen „scheint“ (z. B. S. 181), „gewiss“ (z. B. S. 188), „mochte“ (z. B. S. 196, 199) und dem vermutenden „wird“ (z. B. S. 199), ich empfinde sie auch da mit, wo F. einmal das Gegenteil von einer in den Jātakas berichteten Einzelheit annimmt, so S. 204 Anm. 1: „das im Citta-Sambhūta Jātaka vor die Thore von Ujjeni, also nach dem Westen Indiens verlegte Caṇḍāla-Dorf wird wohl nur in der Phantasie des Erzählers existiert haben.“ Dass also das Licht, „das die Jātaka über das wirkliche Leben des alten Indiens verbreiten“, wirklich so hell sei, wie es F. S. 201 hinstellt, vermag ich nicht zu glauben. Misslicher werden die Resultate noch bei unzutreffender Uebersetzung einer solchen vagen Einzelheit. In Jātaka No. 47 (Bd. I S. 252) heisst es von einem Schnapshändler, dass er einem Handelsherrn (setṭhi) benachbart (upanissāya) gewohnt habe. Die Erwähnung des Handelsherrn hat den einzigen ersichtlichen äusserlichen Zweck, die Person des Buddha in einer seiner angeblichen früheren Existenzen in das Jātaka hineinzuschmuggeln (denn bekanntlich sind alle diese Jātaka-Erzählungen gewaltsam der Person Buddha's angeheftet worden), eben als damals identisch mit diesem Handelsherrn. Nun kann aber upanissāya in der That auch heissen: „sich auf jemand stützend.“ F. übersetzt das als „auf jemandes Kosten lebend“ und entwickelt daraus das auf S. 252 niedergelegte kulturgeschichtliche Moment: „Infolge der grossen ihm zur Verfügung stehenden Geldmittel reichte sein (d. h. des setṭhi, Ref.) Einfluss offenbar über den Wirkungskreis seines eigenen Geschäftes hinaus; wir finden zwar nicht ausdrücklich erwähnt, dass er Geld gegen Zinsen verleiht, dürfen aber doch wohl annehmen, dass er dem Gastwirt, der 'von ihm lebt' . . . die Mittel zum Betriebe seines Spirituosenhandels gewährt hat.“ S. 79 heisst es: „Diese Steuereintreiber (balipaṭṭiggāhaka . . .) spielten . . . keine nebensächliche Rolle; wie sie im Volke angesehen waren, darauf scheint mir der Schluss des Gagga Jātaka (II, 17) hinzudeuten, wo dem

menschenfressenden Dämon . . . vom Könige die Stellung eines balipaṭiggāhaka übertragen wird.“ Nun ist aber bali gang und gābe in der Bedeutung „religiöse Spende“ und mit balipaṭiggāhakaṃ katvā ist von dem gezähmten Dämon nichts weiter ausgesagt, als dass der König ihn zu einem „Empfänger von regelmässigen Spenden“ machte, d. h. durch Gewährung einer bescheidenen, aber sicheren Subsistenz es ihm ermöglichte, vom Menschenfresse abzulassen.

Die Jātakas enthalten nun zwar ganz sicherlich trotz ihrer späten Entstehung wichtiges kulturhistorisches Material, weil ältere Traditionselemente hineinverarbeitet sind. Aber ihres prekären Charakters wegen muss eine Warnungstafel daneben gestellt werden. Unkontrolliert durch die Angaben der sonstigen Litteratur darf höchstens das Wenige daraus verwertet werden, das unmittelbar in sich den Beweis der Zuverlässigkeit trägt. einen Beweis freilich, der, wenn wir uns nach seinem wahren Wesen fragen, im grunde auch wohl nur darin besteht, dass das betreffende aus den Jātakas gewonnene Kulturelement irgend eine unvollständige oder eine noch unverständliche Angabe der übrigen Litteratur vortrefflich ergänzt, also auch in gewisser Weise durch andere Quellen kontrolliert wird. Alles andere bedarf der ergänzenden Kontrolle durch die Angaben der übrigen Litteratur, in erster Linie der Pāli-Litteratur. F. aber gesteht auf S. V: „die Quelle, auf grund deren die nachfolgende Untersuchung entstanden ist, sind die im Pāli-Kanon der südlichen Buddhisten enthaltenen sogenannten Jātaka.“

Meine Darlegungen entziehen F.'s Arbeit allerdings die Basis. Aber im übrigen ist sie lobenswert und fleissig. Welcher Fleiss darin steckt, kann ich vielleicht am besten beurteilen, da ich selbst die Jātakas für ganz denselben Zweck in weiterem Umfange, für eine Darstellung des indischen Volkstumes nach dieser Quelle, durchstudiert habe. Die oben angedeuteten negativen Resultate, zu denen ich schliesslich gelangte, bestimmten mich, von der Veröffentlichung meiner Untersuchungen abzusehen. Umsomehr freue ich mich, dass F. sich der Publikation seiner Ergebnisse nicht ebenfalls entzogen hat, und dass auf diese Weise den weiteren Kreisen der Nutzen unserer doppelten Arbeit nicht ganz entgeht. Als Materialsammlung aus einem wichtigen Gebiet der indischen Litteratur hat F.'s Abhandlung immerhin ihren Wert, und einige Nebenresultate und richtige

Sätze sind nicht minder beachtenswert. So kann die Ansicht, die gleich in den ersten Worten niedergelegt ist, nicht oft genug eingeschränkt werden: „die Zeiten sind vorüber, in denen man das alte Indien in dem Lichte zu sehen pflegte, worin es uns erscheint, wenn wir unsern Untersuchungen ausschliesslich die brahmanische Litteratur zu grunde legen.“ Eine sehr richtige Bemerkung ist auch die auf S. 201/2, dass die im brahmanischen Kastensystem an vierter Stelle stehende Śūdra-Kaste in der Pāli-Litteratur eine ausschliesslich theoretische Rolle spielt. Er hat auch richtig gefühlt (S. 119), dass die Brahmanen in diesem Litteraturkreise eine ganz andere, bescheidenere Rolle spielen, als in ihren eigenen Schriften, und warnt S. 123 mit den Worten „doch wäre es verkehrt, wollten wir aus diesen Beispielen auf eine brahmanenfeindliche Tendenz der Jātaka schliessen“ ebenfalls sehr richtig vor einer Missdeutung dieser Verhältnisse. Die weiter daran sich anschliessenden Ansichten freilich halte ich für nötig ein wenig zu modifizieren. Es scheint mir, dass wir für die Beurteilung der sozialen Verhältnisse in der buddhistischen Litteratur auf grundsätzlich von dem der brahmanischen Litteratur verschiedenen Boden stehen, und dass die historische Treue vermutlich mehr auf Seiten der buddhistischen Nachrichten als der brahmanischen zu suchen ist. So sehr sich auch die Brahmanen in ihren Schriften auf ein möglichst hohes Piedestal zu stellen suchen, so ist es doch ganz natürlich, dass in Wirklichkeit der arische Kriegsadel, der mit dem Schwerte in der Hand das indische Land erobert hatte und im Besitz hielt, im allgemeinen die erste Rolle spielte und der erste Stand war, und dass ganz abnorme Verhältnisse vorliegen mussten und dass es zunächst nur Ausnahme sein konnte, jedenfalls aber nicht etwas so ganz selbstverständliches ist, wenn sich eine brahmanische Hierarchie lokal begrenzt irgendwo am Ganges etabliert hatte. Die tapferen arischen Kämpfer hätten geradezu unglaublich heruntergekommen sein müssen, um sich überall solche Priesterwirtschaft gefallen zu lassen. Diese war überhaupt nur denkbar in den östlicheren, d. h. jenseits des Punjab gelegenen Teilen Nordindiens, wo das erobernde arische Element eine wesentlich schwächere Schicht als im Westen bildete. Dass aber im allgemeinen der arische Kriegsadel noch nicht so entnervt sein konnte, geht daraus hervor, dass selbst heutigen Tages noch die Stämme des Westens, die Indus-Anwohner,

stolz, kräftig, kriegerisch und tapfer sind. Wenn wir es also als das natürlich zu Erwartende betrachten müssen, dass die Angehörigen des Militäradels, die Kṣatriyas, im indischen Mittelalter im allgemeinen noch die Beherrscher der Situation waren, dann werden wir auch sagen dürfen, dass der Litteraturkomplex, der uns die Verhältnisse so enthüllt, wie sie zu erwarten sind, sie nicht aus irgend einer Tendenz heraus so darstellt, sondern deshalb, weil sie im allgemeinen so waren. Die Pāli-Litteratur zeigt uns eine den Erwartungen entsprechende Situation, und darum wird (anders als F. S. 8/9 annimmt, der da diese Besonderheiten in der Pāli-Litteratur lokal, auf den äussersten Osten, einschränkt) auf ihrer Seite mehr Wahrheit und auf Seiten der brahmanischen Litteratur mehr Tendenz und theoretische Anmassung sein. F. hat auf S. 11 eine ähnlich klingende Bemerkung, die aber wegen seiner sonst abweichenden Ansicht eben nur ein Anklang sein kann. Als wahre Typen indogermanischer Kämpen, mit allen Tugenden und allen Lastern derselben, finden wir die Kṣatriyas an vielen Stellen der Pāli-Litteratur dargestellt. Und dieser Kṣatriya-Stand wird, als ganz selbstverständlich, darin stets an erster Stelle genannt und als der vorzüglichste bezeichnet. „Die Pāli-Texte wissen“ ferner „von einer bevorzugten Stellung der Brahmanen vor dem Gesetze nichts“ (F. S. 137). Es ist weiter eine einheitliche Kaste der Vaiśyas aus der Pāli-Litteratur nicht zu gewinnen. So auch F. S. 163. Eine Śūdra-Kaste fehlt, wie erwähnt, in der Praxis auch. Was bleibt da noch übrig vom brahmanischen Kastensystem ausser der hie und da doch auch in diesen Litteraturkreis eingedrungenen theoretischen Kastenformel?

Etwas ähnliches hat nun freilich auch F. ganz offenbar gefühlt und hat, von diesem Gefühl getrieben (und ausserdem SENART sich anschliessend) den Begriff der Kaste nicht aus der brahmanischen Theorie, sondern aus den natürlich gewordenen Familien- und sozialen Verhältnissen hergeleitet. Aber er hält doch an dem Wort und Begriff „Kaste“ fest, nur bezeichnet er dieselbe abweichend als jāti, das eigentlich Geburt oder Geschlecht bedeutet. Da fragt es sich aber doch sehr, ob überhaupt noch ein Anlass vorliegt, auf grund der in der Pāli-Litteratur hervortretenden Verhältnisse von „Kaste“ zu sprechen. Es ist F. entgangen, dass die Worte jāti „Geschlecht“ oder „Geburt“ und kula „Familie“ in den Jātakas, gerade wie

unsere Worte „Geschlecht“, „Geburt“ und „Familie“, auch prägnanten Sinn haben und zum Teil „edles Geschlecht“, „hohe Geburt“, „gute Familie“ bedeuten. Die richtige Erkenntnis dieses Gebrauchs würde F. davon abgehalten haben, diesen Worten die Bedeutung „Kaste“ beizulegen und so eine schiefe Anschauung über einen Begriff, der bei dem Inhalt seines Buches für ihn grundlegende Bedeutung hat, durch das ganze Buch hindurchzuschleppen. Vgl. z. B. S. 22: „Jedenfalls steht das eine schon auf grund der oben angeführten Stellen rein theoretischen Charakters fest, dass der Begriff der Kaste, der *jāti*, zu Buddha's Zeit etwas sehr geläufiges war“, und Anm. 4 dazu: „Neben *jāti* kommen in den Pāli-Texten in der Bedeutung „Kaste“, wenn auch seltener, die Wörter *vaṇṇa* (= Skr. *varṇa*) und *kula* vor.“ S. auch S. 38. Ich habe es bei meiner Durcharbeitung der *Jātakas* meines Erinnerens nie nötig gehabt, *jāti* und *kula* mit „Kaste“ zu übersetzen. Auch bei den von F. angeführten Beispielen genügt überall vollauf die Bedeutung „Geschlecht“ und „Familie“. So S. 34 so [*brāhmaṇo*] *puttassa vayappattassa samānakulato kumārikaṃ ānesi* = „für seinen erwachsenen Sohn führte er aus gleichgestellter Familie ein Mädchen heim“. S. 26 sagt F.: . . . „von dem ausdrücklich gesagt wird, dass er auf seine Kaste sehr stolz ist (*tassa jātiṃ nissāya mahanto māno ahoṣi* . . .)“. Ich übersetze, reichlich mit demselben Rechte: „er war auf seine Abstammung sehr stolz.“ Genau ebenso S. 27. *jātiṃ sambhedavītikkaṃ akatvā* wird von F. übersetzt „dass er sich einer Ueberschreitung des Unterschiedes der Kaste nicht schuldig macht“, von mir: . . . „sich über den Familienunterschied nicht hinwegsetzt.“ *hīnajacca* „von niederer Familie“ übersetzt auch F. S. 54 „von niedriger Abstammung“ und „von niedriger Herkunft“. Hier in diesem für meine Auffassung strikte beweisenden Falle ging es auch wirklich nicht anders. Es ist nämlich ein Brahmane gemeint. Dass dessen „Kaste“ als niedrig bezeichnet werden könnte, ist ganz ausgeschlossen. Wohl aber kann er aus armer oder aus gemeiner Familie stammen. S. 57 Anm. 1: *ime Sakyā nāma jātiṃ nissāya atimānino* = diese Sakyas sind auf ihre Abstammung (oder auf ihr Geschlecht, auf ihren Adel) eingebildet. S. 207 Anm. 1: *hīnā nāma jāti caṇḍālajāti, veṇajāti, nesādajāti, rathakārajāti, pukkusajāti, eṣā hīnā nāma jāti* = niedrige Geburt ist die

Geburt als Caṇḍāla etc. S. 22 Anm. 4: cattāri kulāni khattiyakulaṃ, brāhmaṇakulaṃ, vessakulaṃ, suddakulaṃ = viererlei Familien (oder Abstammung) giebt es: die Kṣatriya-Familie (oder -Abstammung), die Brahmanen-, etc. Selbst also in diesem Falle, wo die brahmanische Kastenformel einmal eingedrungen und zugrunde gelegt ist, ist es noch möglich, kula neutral zu übersetzen. F. widerspricht sich zudem selbst. Obwohl auch z. B. nesādakula's (Jägerfamilien) erwähnt werden, meint F. S. 193/4, dass u. a. die Jäger in alter Zeit der Gliederung nach Kasten nicht unterworfen gewesen zu sein schienen. Aber wenn irgendwo, so haben wir gerade für die Jäger einen deutlichen Beweis für die Erblichkeit ihres Berufes, — und diese scheint mir noch das massgebendste Moment zu sein, wenn es sich um die Frage handelt, ob das Wort Kaste überhaupt am Platze ist oder nicht. Das Wort nesādaputto, wörtlich „Jägersohn“, bezeichnet in den Jātakas eo ipso einen Jäger. Danach scheint mir die Erblichkeit dieses Berufes als etwas ganz selbstverständliches vorausgesetzt zu sein.

Von Einzelheiten, in denen F.'s Sprachgefühl noch nicht das Richtige getroffen hat, will ich dem Zweck dieser Zeitschrift entsprechend nur einige solche, die für die kulturgeschichtliche Betrachtung Wert haben können, nicht aber solche erwähnen, die nur ein rein grammatisches Interesse haben. Wenn es vom parteiischen Richter häufig heisst asāmike sāmike karoti, wörtlich = er macht die Nichtherren zu Herren, so ist damit nicht gemeint, „er verhilft dadurch Leuten zu unrechtmässigem Eigentum“ (F. S. 95), sondern: er verhilft der Partei, die obzusiegen nicht berechtigt ist, zum Siege. — S. 15 Anm. 1 redet F. von einem „Hahnenheiligen“, „der seine Speise wie ein Hahn von der Erde aufpickte und überhaupt in allen Dingen es den Hähnen nach Möglichkeit gleichthat“. Es findet sich leider keine Angabe über die Stelle der Pāli-Texte, der diese Bemerkung über den „Hahnenheiligen“ entnommen ist. Bei meinem eigenen Studium des Pāli-Kanons mag ich sie übersehen haben. Da aber kukkuṭa „Hahn“ dem Worte kukkura „Hund“ so verdächtig ähnlich sieht, so ist vielleicht mein Argwohn verzeihlich, dass der „Hundeheilige“ (kukkuravatiko), der wie ein Hund den Buddha, statt ihn zu begrüßen, umbellte (palikujjitvā) und seine Speise von der Erde aufnahm (Majjh. Nik. Bd. I No. 57, S. 387) durch ein Versehen zum „Hahnenheiligen“ geworden ist.

S. 55 übersetzt F. die aus dem Zusammenhang gerissenen Worte mahārāja mātāpitusu khattiya mit „o grosser König, von der Mutter und vom Vater her ein khattiya“. Ich erinnere mich aus meinem Jātaka-Studium keiner derartigen Wendung, sie erscheint mir ausserordentlich befremdlich, und sie ist zudem grammatisch falsch. Obgleich ich von den bei F. als Beleg dafür angegebenen 3 Stellen in keine nochmals Einblick nehmen konnte, so findet sich doch in Jātaka Bd. VI S. 94 dieselbe Phrase (mit der beigedruckten Bemerkung, dass sie auch Bd. V S. 123 stehe, das aber ist eine der 3 Stellen F's.), aber, wie man von vornherein auch erwarten muss, mit zwei notwendig dazugehörigen vorangehenden Worten, von denen der Lokativ mātāpitusu abhängig ist. Der ganze Satz lautet da Dhammaṃ cara, mahārāja, mātāpitusu, khattiya = „Handele, König aus kṣatriya-Hause, recht gegen Vater und Mutter“, und es ist mit Sicherheit anzunehmen, dass auch an den übrigen Stellen der Zusammenhang derselbe oder ein ähnlicher ist. Hiesse mātāpitusu khattiya „von der Mutter und vom Vater her ein khattiya“, so müsste puttadāresn khattiya des folgenden parallelen Verses von Bd. VI S. 94 (Dhammaṃ cara mahārāja puttadāresn khattiya) bedeuten „von Frau und Kind her ein khattiya“. parittakarāṇa bezieht sich nicht nur auf „abwehrende Sprüche“ (F. S. 153), sondern z. B. auch auf eine Schnur, die jemandem zum Schutze gegen Dämoneneinfluss angebunden wird (parittasutta, Mahāvamsa Kap. VII und Jātaka 96, I S. 395). Dazu vgl. den bei den Chin herrschenden Brauch, das Handgelenk der Neugeborenen mit Baumwolle zu umbinden (KLEMM, Beil. zur Allgem. Zeitung 1896, No. 295, S. 3). Ja die dem „zweimalgeborenen“ Arier umgehängte heilige Schnur scheint mir nichts anderes als ein eben solches parittasutta zu sein. — Den Seefahrerbrauch, eine „Orientierungskräh“ auf See mitzuführen, habe erst ich aus der Pāli-Litteratur nachgewiesen, was auf S. 173/4, wo F. über ihn als über etwas ganz selbstverständliches spricht, zu erwähnen wohl am Platze gewesen wäre. — Dass der auf S. 178 erwähnte Hausierer nicht ausrief „kauft Wassertöpfe, kauft Wassertöpfe“, sondern „kauft Edelsteine, kauft Edelsteine“ und dass maṇika an der betreffenden Stelle nicht „Topf“ oder „Glas“, was es sonst allerdings ebenfalls bedeuten kann, sondern „Edelstein“ bedeutet, beweist die nach-

folgende Erzählung, dass ein junges Mädchen, welches die Worte des Ausrufers hörte, sich von seiner Grossmutter einen Schmuck (pilandhanam) kaufen liess. — niyyāmaka übersetzt F. S. 194 mit „Fischer“. Es bedeutet aber vielmehr „Steuermann“ oder auch „Lotse“. Gerade im Suppāraka-Jātaka, um das es sich hier handelt, ist diese Bedeutung doppelt gut am Platze. Freilich dreht es sich darin nur um einen Mann, eben den Lotsen, mit dem Namen Suppāraka, aber natürlich ist dieser nur nach der gleichnamigen Stadt benannt. Die Stadt Suppāraka lag am Golf von Barygaza, nicht weit von Barygaza selbst. Barygaza ist das Bharukaccha der Jātakas. Und in Bharukaccha spielt ausdrücklich das Suppāraka-Jātaka. Der Periplus aber berichtet, dass der König von Barygaza Lootsen angestellt habe, die die fremden Kauffahrteischiffe in den Hafen führen mussten. — dāsaparibhogena pi paribhuñjissanti heisst nicht „sie werden Sklavenkost zu essen geben“, sondern „sie werden als Sklaven benutzen“.

Ich habe es nur deshalb für nötig befunden, wenigstens diese unmittelbar zur Sache gehörenden Versehen hervorzuheben, damit sie bei einer eventuellen zweiten Auflage berichtigt werden können. Dem stets munifizenten Verleger Herrn Haeseler, der auch dieses Buch aufs beste ausgestattet hat, wäre der Erfolg einer zweiten Auflage von Herzen zu wünschen.

Königsberg i. Pr.

O. Franke.

W. H. Roscher. Das von der Kynanthropie handelnde Fragment des Marcellus von Side. (Abhandlungen der philologisch-historischen Klasse der königl. sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften Bd. XVII, 3.) Mit 3 Textfiguren. Leipzig, S. Hirzel, 1896. 92 S. Lex. 8. M. 4.—

Der anspruchlose Titel dieser Abhandlung lässt es kaum ahnen, welche tiefgreifenden und weitumfassenden Untersuchungen sich an dieses kleine Fragment aus den im heroischen Versmass geschriebenen Büchern des unter den Antoninen lebenden Arztes Marcellus von Side knüpfen. Der Reichtum der Ergebnisse dieser Untersuchungen für die Mythologie und Volkskunde wird es rechtfertigen, wenn wir auf den Inhalt derselben etwas näher

eingehen, als dies sonst bei Besprechungen üblich ist. Denn es ist dem Verf. gelungen, durch den Nachweis der Beziehungen des Hundes und Wolfes zu den Dämonen des Totenreichs in die vielfach dunkeln Ueberlieferungen über eine seltsame Art von Wahnsinn, worin sich die Erkrankten in einen Hund oder Wolf verwandelt glauben, Licht zu bringen und damit zugleich unsere Kenntnis von den Vorstellungen der Alten über die Dämonen des Totenreichs, über Hekate, die Erinyen, die Keren, über Geier, Harpyien, Sirenen in vielen Punkten zu berichtigen und zu erweitern. Indem er sich aber nicht auf Griechenland beschränkt, sondern die ähnlichen Vorstellungen bei verschiedenen Völkern und in verschiedenen Zeiten verfolgt, gewinnt seine Schrift eine weit über den Kreis des griechischen Volksglaubens hinausreichende allgemeine Bedeutung.

Der Verf. geht aus von dem in seinen verschiedenen Fassungen manches Rätsel darbietenden Märchen von den Töchtern des Pandareos, das zuerst in der Odyssee 20, 66 ff. sich findet. Von diesen sagt der Scholiast zu dieser Stelle, der sie Kleothera und Merope nennt, Zeus habe bei dem Strafgericht, das er über ihre Eltern wegen des Diebstahls des dem Zeus auf Kreta heiligen Hundes verhängte, die Töchter mit einer Krankheit heimgesucht, die man *κῶων* nenne und sie dann durch die Harpyien bei lebendigem Leib zu den Erinyen entrafen lassen, denen sie dienen mussten. Diese Art der Bestrafung hängt jedenfalls mit der eigentümlichen Verschuldung ihres Vaters zusammen. Unter der Krankheit *κῶων* verstand man nach Galen und Aretaios einen Gesichtskrampf, der ein zwar lästiges, aber keineswegs gefährliches Leiden war. Dass dieses Leiden mit der Krankheit der Pandareostöchter nicht gemeint sein kann, ist ohne weiteres einleuchtend, schon wegen der weiteren für die Mädchen an diese Krankheit geknüpften Folgen. ROSCHER weist nun aus einer Reihe von medizinischen Schriften, die sich dabei mehrfach auf das Werk des Marcellus von Side berufen, nach, dass es im Altertum eine furchtbare Art melancholischen Irrsinns gab, die als *κυνάνθρωπος* oder *λυκάνθρωπος νόσος*, auch kürzer als *κῶων* oder *λυκῶων* (*κυνάνθρωπία* oder *λυκάνθρωπία*) bezeichnet wird, und die auch den Indern als ein „Besessensein vom Hundedämon“ bekannt war. Aus dem Fragment des Marcellus nun ergibt sich, dass die von diesem Wahnsinn Befallenen sich wie Hunde oder Wölfe zu benehmen pflegten, wie diese heulten, nachts in der Nähe der

Gräber umherstreiften, und sich mit Leichen zu schaffen machten, kurz sich in solche Tiere verwandelt fühlten, ähnlich wie die Proitiden in Kühe (Serv. z. Virg. Ecl. 6, 48). R. führt noch eine Reihe von weiteren Beispielen ähnlichen Wahnsinns aus dem Altertum, dem Mittelalter und der Neuzeit an, die Wahnvorstellungen der Mainaden, die sich in die Panther des Dionysos verwandelt glaubten, den Hahn- und Hundewahn, von dem Vincentius von Beauvais und Sprengel nach einem arabischen Arzt Ali ben Abbas berichten, die Tigroanthropie in Bengalen, den Katzenwahnsinn eines Mädchens in Breslau u. a. m. Die Entstehung der Krankheit fällt in vielen der angeführten Fälle beim männlichen und weiblichen Geschlecht in die Periode der Entwicklung und scheint demnach hiermit zusammenzuhängen. Die merkwürdige Nachricht Hygin's, Poet. astrum. 2, 16, dass auch die Mutter des Pandareos, die Nymphe Ethemea, bei lebendigem Leib von Proserpina ins Totenreich entrückt worden sei, wird nur verständlich, wenn man dieses Schicksal gleich dem ihrer Enkelinnen als eine Art von Wahnsinn auffasst, legt aber zugleich den Gedanken nahe, dass die Anlage zu solchem Wahnsinn auch ererbt werden konnte. Unbestreitbar ist aber in den meisten Fällen der Zusammenhang der Lykanthropie mit dem weitverbreiteten Werwolfsglauben und mit religiösen Wahnvorstellungen. Die Hundekrankheit der Pandareostöchter insbesondere steht in einer unverkennbaren Verbindung mit dem Volksglauben von den Erinyen und Harpyien, so dass sich der Gedanke nahelegt, dass die für das Verständnis der Kynanthropie inbetracht kommenden religiösen Vorstellungen dem Kreise der chthonischen Dämonen angehören.

In den beiden folgenden Abschnitten untersucht daher R. eingehend die Beziehungen des Hundes und Wolfes zu den Dämonen des Totenreichs. Der Hund, besonders der nächtlich heulende und unstät umherschweifende, ist dem Naturmenschen von jeher ein widerliches und unheimliches Tier. Die Begegnung des nächtlichen Wanderers mit einem Hunde, zumal mit einem schwarzen Pudel mit feurigen Augen, galt und gilt allenthalben für ein schweres Unheil verkündendes Zeichen: der Volksaberglaube sieht in ihm die Verkörperung eines ruhelosen Totengeistes, der umhergeht, die Lebenden zu schrecken und schon durch den blossen Schrecken oder auch durch dadurch verursachte Krankheit oder durch Alpdruck zu schädigen; solche Hunde

gelten als Verkörperungen verstorbener böser Menschen, die im Grab keine Ruhe finden, oder auch des Teufels selber. R. führt zahlreiche Beispiele, namentlich aus der Schweiz an, denen sich ganz ähnliche aus Schwaben fast in jedem Oberamt an die Seite stellen lassen, die grossenteils bei BIRLINGER und BUCK, Volkstümliches aus Schwaben, gesammelt sind. Ich erinnere nur an vier Beispiele allein aus dem Oberamt Ehingen, an den feurigen Pudel von Untermarchthal und an den schwarzen Pudel, der den Schatz im Keller der Burg Hochdorf hütet; um 1800 gruben Bauern nach diesem, mussten aber fliehen und einer starb nach wenigen Tagen im Irrsinn (BIRLINGER, Alemannia VII, S. 143). In Rottenacker geht der Haldenpudel. In derselben Gegend lebt die Sage vom Schrettele, einer schwarzen Katze, die Alptrücker verursacht. In Pfullingen verursacht in der Mädchenschule, die ehemals Fruchtschranne war, ein weisser Pudel, der Simripudel, bisweilen panischen Schrecken unter den Kindern; es ist der Geist eines Ratsherrn, der sich bei Verwaltung der Schranne Betrügereien zu Schulden kommen liess und nun mit dem Simri rumoren und als Pudel die Leute schrecken muss. Zweifelhafte aber muss es bleiben, ob auch die Wölfe und Hunde im Gefolge des Wuotansheeres ursprünglich als Erscheinungsformen der Totengeister gefasst werden dürfen, da die Teilnehmer des wilden Heeres selbst Totengeister sind, die Hunde und Wölfe aber wohl nur um ihres Geheuls willen ihm, dem Sturmgott, beigegeben sind.

Dieselbe Vorstellung, dass schwarze Hunde mit feurigen Augen Verkörperungen böser Toten- oder Höllengeister seien, lässt sich nun auch auf altgriechischem Boden nachweisen. Hier tritt insbesondere der Mythos von Hekate, ihrer Steinigung und ihrer Verwandlung in einen Hund mit feurigen Augen hervor (Eurip. Hec. 1265), zu der eine Legende aus dem Leben des Apollonius von Tyana 4,10 eine merkwürdige Parallele bildet. Hier wird in Ephesus zur Bekämpfung der Pest auf Rat des Apollonius ein zerlumpter Bettler, in dem dieser Wundermann den Pestdämon erkannt hat, gesteinigt und ist nach der Steinigung in einen kolossalen Hund verwandelt, der alle Spuren der Tollwut an sich trägt. Das Gemeinsame beider Sagen, zu denen eine ganz entsprechende von dem Lebensende des berühmten Häretikers Petrus von der Sekte der Massalianer hinzukommt, ist, dass ein böser Dämon zunächst als Mensch auftritt, durch

die Steinigung in einen Hund oder Wolf verwandelt wird (vgl. auch den Lykas v. Temesa) und damit seine Zugehörigkeit zum Reich der Hekate, der Erinyen, bezw. des Teufels beglaubigt. Die Steinigung dient hier wie sonst häufig als Mittel, einen bösen Dämon unschädlich zu machen, ja sie erscheint bei verschiedenen Völkern geradezu als ein fluchabwehrendes Mittel, als Gegenzauber, und ist nicht als ein blosser Ausbruch roher Grausamkeit, sondern eben als Ausfluss eines Aberglaubens zu betrachten.

Ganz analoge Züge lassen sich nun — und das giebt dieser Arbeit ihre weittragende Bedeutung für das tiefere Verständnis dieser düsteren und furchtbaren Gottheiten — im Wesen der Keren, der Erinyen, Lamien, z. T. auch der Hekate nachweisen. Zu höheren Potenzen gewordene bösertige Seelen unglücklich oder „voll Groll“ Gestorbener, also namentlich der *ἄωροι*, *ἄγαμοι*, *ἄτεκνοι* und *βαιοθνήτατοι* nennt sie R. Allen diesen Dämonen sind genau dieselben Beziehungen zum Hunde eigen, wie den einfachen, noch nicht zu göttlicher Verehrung gelangten Totengeistern. Von Hekate z. B. weist R. nach, dass sie zuweilen geradezu als *κύνων μέλαινα* angerufen, oder hundsköpfig, ja geradezu wie ein Hund bellend gedacht wird, nach Jo. Lydus sogar mit dem dreiköpfigen Höllenhunde Kerberos gleichgesetzt wurde. In manchen Ueberlieferungen erscheint sie ursprünglich als ein gottloses Weib, das von Artemis zur Strafe in einen Hund verwandelt wurde, und nach ihrer Rückverwandlung in die Menschengestalt aus Scham sich erhängte, worauf ihr Artemis ihr eigen Gewand und Schmuck angelegt und sie Hekate genannt haben soll. Das würde auch ihre spätere Gleichsetzung mit Artemis erklären. Zur Göttin geworden wird sie dann von schwarzen feueräugigen Hunden begleitet, und solche werden ihr auch geopfert. Die enge Beziehung des Hundes zum Beherrscher des Totenreiches selber endlich spricht sich nicht nur, wie R. sinnig vermutet, in der Hundsfellkappe aus, in der Hades zuweilen dargestellt ist, sondern gewiss auch in seiner Begleitung durch den Höllenhund.

Von der ursprünglichen Vorstellung der Keren in Hundegestalt weist R. nicht nur Nachklänge bei Euripides und Apollonius Rhodius nach, sondern auch noch deutlichere Spuren in der Ilias Ψ 78 f., Θ 527 f., besonders aber bei Hesiod *ἀσπίς* 249 ff., wo ihr Treiben auf dem Schlachtfeld genau wie das blutdürstiger Hunde geschildert wird. Noch reichlicher und deutlicher sind

die Anklänge in der poetischen Litteratur, aus denen sich die Vorstellung von der Hundegestalt der Erinyen als ein uraltes und unvergängliches Besitztum des Volksbewusstseins nachweisen lässt. Passend erinnert R. auch an das Auftreten des Teufels in Hundegestalt in der Faustsage.

Aehnlich verhält es sich mit den Beziehungen des Wolfs zu den Dämonen des Totenreichs, auf die ich darum hier nicht näher einzugehen brauche.

Von grösster Bedeutung sind nun die Schlussfolgerungen, die R. aus diesen Untersuchungen zieht. Dass die Krankheitsform der Kyn- oder Lykanthropie, von der er aus Anlass des Mythos von den Pandareostöchtern ausgegangen ist, ebenso wie der Wahnsinn der Proitiden und der Mainaden auf einer religiösen Vorstellung beruht, bedarf darnach keines Beweises mehr. Die von diesem melancholischen Irrsinn Befallenen glaubten sich in diejenigen Tiere verwandelt, die als ständige Begleiter oder als Verkörperungen der Dämonen des Totenreichs auftreten, und begannen dasselbe unheimliche, nächtliche Treiben, das man diesen zuschrieb. Mit Recht legt R. noch besonderes Gewicht auf die Angabe des Marcellus von Side, dass der Ausbruch der furchtbaren Krankheit im Februar zu erfolgen pflege. Denn die zweite Hälfte des Februar war bei Griechen und Römern im besonderen die Zeit des Totenkultes und der hauptsächlichsten Seelenfeste, auch des Seelenaustreibens, weil man sich während dieser Zeit die Seelen der Toten aus den Gräbern hervorkommend und umherschweifend und daher die ihnen begegnenden Lebenden durch Krankheit, Wahnsinn und Tod bedrohend dachte. Auch die Töchter des Pandareos verfallen in die Kynanthropie, wenn sie von den Harpyien zum Dienst der Erinyen, d. h. um mit ihnen in Hundegestalt umherzuirren, entrafte werden. Das Ergriffenwerden von den Harpyien und der Dienst der Erinyen, das ist ja eben das Wesen der Krankheit; sie brauchen nicht gestorben zu sein, sondern indem sie sich im Wahnsinn für Hündinnen im Gefolge der Erinyen halten, bei Nacht in der Einsamkeit umherschwärmen und sich in und bei Gräbern, den Wohnsitzen der Toten und der Höllengeister aufhalten, gehören sie bereits der Sphäre des Todes und der Totengeister an und haben nicht mehr eine Menschen-, sondern eine Dämonen- oder Tierseele. Auch der Wunsch der Penelope, gleich den Pandareostöchtern vom Sturmwind entrafte zu werden, gewinnt, wie R.

richtig gesehen hat, neben der nächstliegenden Bedeutung, diesem qualvollen Leben schnell entnommen zu werden, auch wenn sich der Dichter selbst dessen nicht mehr bewusst gewesen sein sollte, angesichts des alten ursprünglichen Seelenglaubens, den grauenvollen tieferen Sinn, dass sie in einen bösen Rachedämon im Gefolge der Erinyen verwandelt werden möchte, um an den Freiern schreckliche Rache nehmen zu können. Dass die Töchter des Pandareos in dem Unterweltbild des Polygnot in Delphi in Menschengestalt spielend dargestellt waren, widerspricht der Auffassung R.'s von ihrer Verwandlung, die ja nur ein anderer Ausdruck für ihren Wahnsinn ist, in keiner Weise, da auch andere Verwandelte in diesem Bild wieder in ihrer ursprünglichen Gestalt erscheinen: Kallisto und Aktaion.

Eine wichtige Ergänzung finden diese Ausführungen R.'s im ersten Anhang, wo er die Beziehungen des Geiers zu den Dämonen des Totenreichs behandelt. Aus den sonderbaren Vorstellungen des Altertums über die Geier erbringt er den Beweis, dass die Harpyien und Seirenen im Volksglauben ursprünglich mit den Aasgeiern identisch waren. Er führt dafür so zahlreiche und treffende Beispiele aus der prosaischen und poetischen Litteratur, wie aus der bildenden Kunst an, dass an der Richtigkeit dieser Auffassung nicht der geringste Zweifel übrig bleibt. Man muss diese Ausführungen selber lesen, um die überzeugende Macht der Gründe zu empfinden, die für diese Auffassung ins Feld geführt werden.

Im zweiten Anhang wird sodann der Text des Fragments des Marcellus von Side mitgeteilt und die Nachträge enthalten noch weitere Nachweisungen und Bestätigungen namentlich zu dem Abschnitt über das Verhältnis von Geier und Harpyie, wobei noch helle Streiflichter auf manche dunklen Stellen in Dichtern und Prosaikern fallen. Ich erinnere nur an den fleischfressenden Dämon Eurynomos in dem Unterweltbild des Polygnot in Delphi, der nach Pausanias auf einem Geierfell sitzend dargestellt war. Dieses *δέρμα γυρός* wollte noch ROBERT, 16. Hall. Winkelmannsprogramm S. 8 Z. 21 durch ein *δέρμα λογρός* ersetzt wissen. Durch R.'s Ausführungen gewinnt das Geierfell seine volle Berechtigung als Andeutung seines Charakters als Dämon der Verwesung. Die ganze Abhandlung aber enthält eine solche Fülle der Belehrung und Aufklärung über ein in vieler Hinsicht bisher noch so dunkles Gebiet griechischer und anderer Volks-

vorstellungen, dass sie auch allen nicht speziell der Mythologie des klassischen Altertums zugewendeten Forschern, allen denen, die es lieben, den Regungen der Volksseele namentlich auf dem düsteren Grenzgebiet zwischen Leben und Tod, und gegenüber den Rätseln der Geisterwelt nachzuspüren, eine reiche Fundgrube von Aufschlüssen bietet, für deren Eröffnung man dem gelehrten, scharfsinnigen und feinfühligem Verf. nicht genug danken kann.

Calw.

Paul Weizsäcker.

I. Abhandlungen.

Der Gott Rudra im Rig-Veda.

Von

Dr. Ernst Siecke,

Professor in Berlin.

(Schluss.)

Rudra's Macht und Stärke, vor allem auch sein Grimm und sein Zorn — diese später ganz besonders hervortretende Seite seines Wesens wird im Rv. schon stark betont — zeigt sich im Gewitter am gewaltigsten und ehrwürdigsten, wenigstens liegt es nahe, diese Stufenfolge der Entwicklung anzunehmen; jedoch ist es nur eine vorläufige Vermutung, auf die ich später noch einmal zurückkomme; 2, 33 14: *pāri no hetī rudrāsya vṛijyāḥ pāri tveshāsya durmatir mahī gāt* 'vorbei an uns möge sich das Geschoss Rudra's wenden, möge des Glänzenden schwere Ungunst verbeigehen' (MUIR: the great malevolence). Das Geschoss mag hier schon entweder der Donnerkeil oder Blitz (ursprünglich sind seine Geschosse die Strahlen, s. oben) oder in noch weiter geschrittener Entwicklung das Werkzeug, mit dem er schaden, seinen Groll bethätigen kann (Krankheit, Unglück u. dgl.) sein; vgl. 6, 28 1: *pāri vo hetī rudrāsya vṛijyāḥ* 'Rudra's Geschoss möge euch verschonen' (die Kühe werden angeredet); Rudra erscheint hier schon in der später

weiter entwickelten Rolle als paçupati 'Herr der Tiere'; Av. 4, 21 7 (Stallsegen): *pâri ro rudrâsya hetîr vṛiṇaktu*. —

2, 33 15: *evâ babhro vrishabha cekitâna yâthâ deva nâ hrîṇishê na hânsi | haranaçrîn no rudrehâ bodhî* 'so, o rotbrauner Stier, erscheinend (zeige dich so), dass du, o Gott, nicht zürnest, nicht tötest; die Anrufung erhörend habe Acht auf uns hier'.

Offenbar ist das Zürnen und Töten sonst Rudra's Sache. Dies tritt besonders im Liede 1, 114 hervor, V. 4: *ârê asmâd dairyaṇ hêfo asyatu sumatîm id vrayam asyâ vṛiṇâmahe* 'fern von uns hinweg schleudere er den göttlichen (SĀYANA: *dairyam* = *devasya* des Gottes, d. h. seinen) Zorn; sein Wohlwollen nehmen wir für uns in Anspruch'. Die Erwähnung des Wohlwollens oder der Huld (*sumatî*) neben seiner *darmati* = *δορμηνεια* 2, 33 14 darf dabei nicht unbemerkt bleiben; sie wird uns vor der Anschauung bewahren, dass Rudra von Hause aus oder nur als böse oder schädigend aufgefasst sei; wie sollte der 'heilende' Gott, der im Besitz aller Arzneien ist, durchaus schädigend sein? Nach meiner Ansicht ist er erst allmählich zu einem bösen und schädigenden Gott geworden. In V. 6 von 1, 114 wird er denn auch zum Schutz aller Kinder und Enkel des Beters aufgerufen, in V. 7 u. 8 aber allerdings besonders gebeten, ihnen nicht zu schaden:

mâ no mahântam utâ mâ no arbhakâm mâ na ikshantam utâ mâ na ukshîtam |

mâ no radhîḥ pitâram môtâ mâtâram mâ naḥ priçyâs tanvo rudra rîrîshaḥ (V. 7) 'nicht unseren grossen, nicht unseren kleinen, nicht unseren (noch) wachsenden, nicht den erwachsenen erschlage, nicht unseren Vater, nicht unsere Mutter, nicht unseren lieben Leibern füge Schaden hinzu'

mâ nas tokê tanaye mâ na âyaû mâ no gôshu mâ no âçreshu rîrîshaḥ |

rîrân mâ na rudra bhâmitô radhir harishmantah

sádam it trā havāmahe (V. 8) 'nicht an unseren Kindern und (unserer) Nachkommenschaft, nicht an den Leuten, nicht an unseren Rindern, nicht an unseren Rossen füge uns Schaden zu; unsere Männer töte nicht, o Rudra, im Zorn, dir Opfer bringend rufen wir dich fortwährend an'.

Das Zürnen und Zerschmettern mit dem Geschoss werden wir also wohl am ungezwungensten auf den Gewittergott zurückführen. Zugleich haben wir damit die Grenze erreicht, an welcher die ethische Fortbildung der Wesenheit des Gottes beginnt, indem sein Zorn in Beziehung zu menschlicher Sünde gebracht wird; 10, 125 6 (Vâc spricht): *ahān rudrāya dhānur ā tanomi brahmadrishe çārare hāntavā u* 'ich bin es, die dem Rudra den Bogen spannt, damit sein Pfeil den Gottesleugner (?) treffe' (Muir: to slay the hater of the priest). Ehe wir uns aber auf dies Gebiet begeben, ist noch mehreres zur Feststellung seiner physikalischen Bedeutung nachzutragen. Dazu gehören seine verwandtschaftlichen Beziehungen. Rudra ist anerkanntermassen Vater der Marutschaar, die er mit der 'scheckigen Kuh' Pṛiçni erzeugt hat.

5, 52 16: *prā yé me bandhvshé gāṃ vócantu sūrāyaḥ pṛiçniṃ vócantu mātāram* |

ādḥā pitāram ishmāṇaṃ rudrāṃ vócantu çikrasaḥ 'bei der Erkundigung nach ihrer Sippe nannten die Gebieter die Kuh Pṛiçni ihre Mutter, und als ihren Vater nannten die starken den stürmisch eilenden Rudra' (vgl. 5, 60 5; 2. 34 2). Rudra heisst *marūtām pitā* 1, 114 6 u. 9; *rudrō marūtān* 11; *vṛishabhō marūtān* 2, 33 6. Die Marut sind *rudrāsya sūnāras* 1, 85 1, sind als Rudrasöhne *rudriyāsas* 1, 38 7; *rudriyās* 1, 72 4; Rudra's, *rudrāsas* 1, 85 2; Rudra's Mannen 1, 64 2. Als Söhne der Pṛiçni ('zu grosser Freude hat geboren Pṛiçni die ungestüme wilde Schaar der Marut' 1, 168 9) heissen sie *pṛiçnimātāras* 1, 23 10; 38 4; 85 2 u. ö. Das Wesen der Marut, die ganz deutlich als Blitz und Regen bringende Gewitterdämonen, als Gottheiten des herannahenden Gewitters

geschildert werden (vgl. 5, 52—61; GRASSMANN zur Uebersetzung von 2, 34), darf uns zunächst nicht an der gewonnenen Ueberzeugung irre machen, dass Rudra ein Lichtgott, sei es Sonne oder Mond, sei. Der Wege, wie ein solcher zum Herrn des Himmels, Erreger des Gewitters, Vater der Blitze, Regengüsse, Wolken, Quellen u. s. w. werden kann, mag es mehrere geben. Ein Seitenstück bildet die Entwicklung des griechischen Zeus, teilweise auch des indischen Soma, der, obwohl Mondgott, doch auch über Blitz und Donner verfügt (HILLEBRANDT S. 342; vgl. den ebenfalls zu den Marut in Beziehung stehenden Brihaspati, HILLEBRANDT S. 410, 415). Lassen wir also zunächst einmal die Natur der Marut auf sich beruhen, und wenden wir uns der für unsere Untersuchung augenblicklich wichtigeren Rudra-Gattin Pṛiṇi zu.

pṛiṇi als Adj. bezeichnet 'gesprenkelt, bunt, scheckig', und ist häufiges Beiwort der Kuh, als solches Subst.: die Schecke¹. Das Wort wird dann wie andere Bezeichnungen der Kuh auf verschiedene Dinge übertragen, nach dem P. W. für Erde, Wolke, Milch, den gestirnten Himmel gebraucht.

Pṛiṇi, die Mutter der Marut, ist also durch ihren Namen als 'die Kuh' bezeichnet; 5, 60 s heisst sie *sudūghā* 'gut milchend, gute Milchkuh'; 6, 66 i wird sie den irdischen Kühen gegenübergestellt, die den Menschen täglich Milch geben, hingegen liess der Pṛiṇi lichtetes Euter nur einmal Milch strömen (vgl. 6, 48 22; 8, 20 21)². Mehrfach wird als Mutter der Marut einfach 'die Kuh' ohne Namen genannt, doch ist eben Pṛiṇi gemeint. 8, 83 i: *gaur . . . marūtām . . . mātā maghō-*

¹ P. W. weist aber auch die Bedeutung vielartig, vielerlei nach, was im Hinblick auf das Wort *vicvārūpa* (s. unten) nicht ganz unbeachtet zu lassen ist.

² *Ā'vaç cid ghā samanyavaḥ sajātyena marūtaḥ sūbandhavaḥ* 'die Rinder auch, die euch verwandt durch gleichen Ursprung, gleichgesimte Marut's, sind' (GRASSMANN). Darnach ist Pṛiṇi die Urkuh, von der auch alle irdischen Kühe abstammen.

nām 'die Kuh, die Mutter der reichen Marut'. Diese heissen *gómātaras* 'die Kuh zur Mutter habend' 1, 85₃, wie sonst *priçnimātaras*. *Priçni* ist *devāgopā* 'Götter zu Hütern habend' oder 'göttliche Hüterin' (P. W.) 7, 35₁₃.

Wenn wir in dem 'Stier Rudra' eins der göttlichen Himmelslichter (Sonne oder Mond) erkannt haben, so kann die Kuh, welche seine Gattin heisst, unmöglich einer anderen Sphäre angehören; sollte der Stier Rudra = Sonne sein (8, 20₃ scheint *Vishṇu* dieselbe Beziehung zu den Marut zu haben, wie sonst Rudra), so würde für die Kuh *Priçni* kaum eine andere Auffassung übrig bleiben, als dass sie = Mond ist.

Es ist dies wieder ein Punkt, zu dessen Aufhellung die Zuhilfenahme verwandter Anschauungen aus anderen Mythologien sich als sehr nützlich erweisen wird. Sonne und Mond als (Himmels-)Stier und (Himmels-)Kuh gefasst, sind ein überall so häufig begegnendes mythologisches Bild, dass es sich uns auch hier gewissermassen von selbst aufdrängt. Die Auffassung des Geschlechtsverhältnisses kann wechseln (s. Urel. d. Indog. S. 15), gewöhnlich jedoch ist die Sonne männlich (Stier), der Mond weiblich (Kuh).

Ich erinnere nur an Zeus und Europa, die Tochter der Telephassa, d. h. der Fernleuchtenden (= *Τηλεφάσσα*), ein Mondname gerade wie *Τήλεφος* (Sohn des Herakles und der Auge, Mondgotth. S. 26), wie *Παιφάσσα* und *Εὐροφάσσα*, auch *Εὐρωδίκη*, *Urvaçī* (Liebesgeschichte S. 78); daher ist auch wohl *Εὐρώπη* mit WELCKER = *εὐρώψ* zu fassen, obwohl sich noch andere Möglichkeiten bieten (PRELLER II² S. 116 A. 5; über den Beinamen *Ἐλλωτίς* s. ebenda S. 117; den Beinamen *Εὐρώπη* führt auch Demeter, den *Εὐρωπία* Hera, PRELLER a. a. O., beides Mondgöttinnen). Telephassa hiess auch Argiope, d. h. Glanzantlitz oder die Glänzendblickende, ein Mondname wie Antiope 'die Entgegenblickende' oder 'das Gesicht gegenüber am Himmel', wie Kalliope (Liebesgeschichte S. 52, 118) und Europa selbst und wie Asterope 'Sternenantlitz' (Mond-

gotth. S. 13). Wieweit die Sage griechisch, wieweit semitisch ist, kümmert mich hier nicht, da ich nur die weite Verbreitung der Anschauung hervorheben will, dass Sonne und Mond als Stier und Kuh gefasst werden. Es ist bei solchen gleichen Anschauungen keineswegs nötig, immer Entlehnung oder Wanderung anzunehmen; sie können unabhängig von einander an verschiedenen Stellen entstanden sein.

Zeus, der sich der Europa zu Liebe in einen weissen Stier verwandelte (PRELLER II² S. 117) ist, wenn nicht überhaupt von Hause aus, so doch jedenfalls in dieser Fabel der Sonnenstier, als welchen ihn schon PRELLER unzweifelhaft richtig auffasst. Der Stier hat hierbei den Namen Asterios (PRELLER a. a. O.). Der Raub der Europa ist der tausendfach variierte Mythos von der Entführung des Mondlichtes. Diese geschieht im Osten, die Mondgöttin setzt sich auf den Sonnenstier (Stellung bei der Konjunktion!), nachher wird sie im Westen (als Neumond) wiedergefunden; alles dem Naturvorgange entsprechend. Wenn die Tyrier die Entführung der Europa unter dem Namen der *κακή ὀψίτη*, d. h. des bösen Abends feierten (PRELLER II² S. 116 A. 4), so kann ursprünglich damit nur der Tag des Neumondes gemeint gewesen sein.

Europa wird nun zwar gewöhnlich als schönes Mädchen bezeichnet, das aber, was von ihrer Auffindung oder Nichtauffindung berichtet wird, zeigt, dass sie auch als Kuh gefasst wurde. Ihr Bruder Kadmos wird ausgeschickt, sie zu suchen. Seine Mutter, die mit ihm das verlorene Kind sucht (wie Demeter die Persephone, s. Liebesgeschichte S. 104—109) stirbt unterwegs, was für die alte Mondgöttin notwendig ist; im fernen Westen findet Kadmos statt der Europa eine von Apollo gesandte Kuh, mit dem Zeichen des Mondes an der Seite (Hygin f. 178 sagt allerdings einen Ochsen: *bovem . . . qui Lunae signum in latere haberet*); es kann nicht im mindesten zweifelhaft sein, dass diese an Stelle der Europa

getretene Kuh eben der gesuchten Europa gleich, Europa in Kuhgestalt ist; die Mondgöttin ist im Osten geraubt und verschwunden, im Westen wird sie in eine Kuh verwandelt (wegen der als Kuhhörner aufgefassten Sichel des zunehmenden Mondes, die sich im Westen zeigt) wieder gefunden. Sie ist also überhaupt eine Kuh, die zu dem Sonnenstier passt, seine Gattin. Dies ist, meine ich, verständlich; unverständlich dagegen, dass nach PRELLER (II S. 27) die Kuh „das Symbol der Ansiedlung“ sein soll. Interessant ist hierbei nur wieder einmal zu sehen, welches Unheil das Wort Symbol in der Mythenklärung anrichtet. Dass Zeus die entführte Europa verlässt und sich nicht weiter um sie bekümmert, ist teils in der Ordnung, teils nur scheinbar. Es kommt dies Verlassen in allen ähnlichen Mythen vor, denn nach der Konjunktion verlässt der Sonnengott notwendig die Mondgöttin; der aber, von dem sie nachher gefunden wird, ist nur eine andere Form des Sonnengottes; man vergleiche das Verhältnis von Theseus zu Ariadne, zu Dionysos (der in diesem Mythos Sonnengott ist, in anderen Mondgott), von Theseus zu der beim Reigentanz geraubten Helena und den sie findenden Dioskuren (PRELLER II² S. 113), u. a. m. —

Nicht minder bekannt ist die Fabel von Zeus' Liebe zu Jo, der argivischen Priesterin der Hera. Hera verwandelt die Jo aus Eifersucht in eine schimmernd weisse Kuh, die dann ihre berühmten Irrgänge wandelt. Dass Zeus, der ja doch auch sonst als Stier erscheint, sich ihr als Stier naht, ist so notwendig dem Geist der älteren Mythendichtung entsprechend, dass wir es aus Konjektur hinzufügen und als Ergänzung einschieben müssten, wenn es nicht auch noch zum Ueberflusse berichtet wäre (Aesch. Suppl. 297; PRELLER II² S. 40). Die Gleichsetzung der Jo mit der ägyptischen Isis geschah durchaus nicht ohne Grund; denn Isis ist ebenfalls der Mond unter dem Bilde der Kuh. Wir können aber noch weiter gehen und die argivische Priesterin der Hera,

die Kuh Jo, als eine andere Form der Hera selbst ansehen, die in alter Zeit wahrscheinlich als Kuh in Argos verehrt wurde, worauf auch ihre alte Kultusbenennung βοῶπις, d. h. 'mit dem Kuhgesicht versehen' führt (PRELLER a. a. O. S. 41: „wie dieses Symbol [die Kuh] denn ohne Zweifel eine alte Ueberlieferung des Kultus der Hera war“). So haben wir das uralte Götterpaar den Stier Zeus und die Kuh Hera (Jo) = Sonne und Mond.

Andere Sagen, in denen Sonne oder Mond als Stier und Kuh (das Geschlechtsverhältnis wechselt beliebig, s. Urrel. d. Indog. S. 15) erscheinen, sind die vom Stier des Minos (= Sonne) und der Pasiphae, die als Mond unter dem Bilde einer schimmernd weissen Kuh erschien (PRELLER II² S. 120), vom kretischen Stier, welchen Herakles (= Sonne) holte, und der gleich dem Minotaurus, dem Sohn der Pasiphae, ist; von dem ganz ähnlichen marathonischen Stier (PRELLER II² S. 292); von dem, welchen nach Apollod. 2, 1² der starke Argos Panoptes tötete und enthäutete (= Mond); von dem ungeheuren Stier, den Poseidon aus dem Meere auftauchen liess, um die Pferde scheu zu machen, welche den Wagen des Hippolytos, des Sohnes des Theseus, zogen, den seine Stiefmutter Phaedra verleumdet hatte¹. — Bei den Aegyptern erscheint der Apis mit einer Sonne zwischen den Hörnern, bei den Germanen die grosse Hauptgöttin, die unter verschiedenen Namen auftritt und überall auf die Mondgöttin zurückgeht, oft genug als Kuh. So „die fränkische Göttin Berhta, welche bekanntlich noch in der deutschen Volkssage lebt“, und welche „früher in Umzügen junger Leute so dargestellt wurde, dass

¹ Die ganze Fabel ist ein durchsichtiger Sonnen- und Mondmythus. Theseus ist = Sonne; seine Gattin Phaedra wie auch sein Sohn Hippolytos = Mond. Hippolytos wird beim Erscheinen des Sonnenstieres (d. h. in der Konjunktion) zerrissen (distractus Verg.); nach einer ganz verständlichen Sagenform wird er später wieder lebendig gemacht und nach Italien (Westen) entrückt (Verg. Aen. VII 265—69: Paeoniis revocatum herbis et amore Dianae!).

man sich in eine Kuhhaut mit Hörnern steckte“, WILH. MÜLLER, *Mythol. d. d. Heldensage*, Heilbr. 1886, S. 46; PANZER, *Beitr. z. d. Mythol.* II S. 107). Der mit Kühen bespannte Wagen der Göttin Nerthus scheint mir eine jüngere Form der ursprünglich selbst als Kuh zu den Menschen kommenden Göttin zu sein. (Vgl. *Urrel. d. Indog.* S. 36.) Die germanische Mondgöttin lebt noch heute als Kuh in vielen Märchen, worauf hier näher einzugehen ich mir versage.

Kehren wir nach dieser Abschweifung zur Kuh Pṛiṇi zurück. Der Gedanke, dass Rudra, der Stier (vgl. auch OLDENBERG, *Rel. d. Ved.* S. 82), und Pṛiṇi, die Kuh (nach Bhâg. P. 6, 18, ist sie Gattin Savitar's¹, P. W.), das uralte Götterpaar Sonne und Mond darstellen könnten, wird, denke ich, nun nicht mehr ungeheuerlich von vorn herein abgewiesen werden. Es ist bei diesem gegenseitigen Verhältnis nicht undenkbar, dass in einigen Sagen Pṛiṇi Sonne und Rudra Mond, in anderen mit umgekehrtem Geschlechtsverhältnis Rudra Sonne und Pṛiṇi Mond sei. Jedenfalls ist der Glaube, dass der Mond bei den Indern durchaus männlich sein müsse, ein irriger; zahlreiche Beispiele beweisen das Gegenteil. (Vgl. *Urrel. d. Indog.* S. 13.) Von hier aus lässt sich gar nichts gegen die Möglichkeit einwenden, dass Pṛiṇi den Mond bedeute. Es scheinen vielmehr viele Stellen dafür zu sprechen, dass die kuhförmige Göttin, die unter verschiedenen Namen im Rv. erscheint (s. OLDENBERG, *Rel. d. Ved.* S. 72 f.), in erster Linie nichts anderes ist als der Mond. Ich will mir nicht anmassen, die zahlreichen inbetracht kommenden Stellen hier deuten zu wollen, zumal da sie sich vielfach in mystisch gehaltenen und dunklen Liedern vorfinden, auch will ich nicht etwa leugnen, dass in einer Anzahl von Stellen, in denen von der himmlischen Kuh die Rede ist, noch andere Anschauungen (z. B. die von der Gewitterwolke) als die vom Monde vorliegen,

¹ Ueber Savitar s. oben S. 130 A. 1.

dass derartige Anschauungen vielleicht ältere zum Teil verdrängt und sich an ihre Stelle gesetzt haben. Ich will die folgenden Sätze nur als bescheidene Fragen hinstellen, deren Beantwortung gründlicheren Kennern der vedischen Literatur überlassen bleiben muss: 1. Muss nicht zur Bestimmung des Wesens der kuhförmigen *Idâ* besonders das ihres Sohnes *Purûravas*, des Gatten der *Urvaçi*, berücksichtigt werden? Sie ist auch Mond-Agni's Mutter 3, 29 3; 3, 54 13. (Vgl. Liebesgeschichte S. 71—80.) — 2. Führt nicht unter anderem auch der Name des *Priçni* darauf hin, dass sie nicht verschieden ist von *Aditi*, der allgestaltigen (*viçvârûpâ*) Kuh, deren Mondnatur höchstwahrscheinlich ist? (S. oben S. 132.)

Das Wort *viçvârûpa* hat ausserordentlich oft Mondbeziehung. Ist es da nicht sehr glaublich, dass auch das Wort *priçni* auf die Veränderlichkeit des Mondes zu beziehen ist (P. W.: vielartig, vielerlei)? Die vielgestaltige Kuh, die *Brihaspati* für sich eintrieb (1, 161 6) dürfte der Mond sein, zumal da *Brihaspati* wohl selber Mondgott ist (s. HILLEBRANDT, Ved. Mythol. S. 404—20). Diese Kuh heisst auch Kuh des *Tvashtar* 1, 84 15: 'in des Mondes Hause fürwahr, da kannte man den geheimen Namen der Kuh des *Tvashtar*'; vgl. HILLEBRANDT S. 420, 520, der mit Recht die Kuh *Priçni* oder *Go* = *Tvashtar*'s oder *Sûrya*'s Tochter zu setzen scheint. Dass *Sûrya*'s Tochter, wenn nicht überall, so doch mehrfach den Mond, also weiblich wie die Kuh gedacht, bedeute, erscheint glaublich (so für 1, 116 17 und 117 13 und 115 5; 1, 119 5), wenn auch nicht über jeden Zweifel erhaben, ebenso für 9, 1 6, 72 3, 113 3. — 9, 37 4 ist dunkel; unsicher 9, 113 4 (ebenso ob *Sûryâ*, des Mondgottes¹ *Soma* Braut, 1, 184 3; 10, 85 9 und 13 = *Sûrya*'s Tochter ist. — Wer sind *Sûrya*'s Schwestern 9, 37 4?). Vgl. HILLEBRANDT S. 469f. — 3. Empfangen nicht viele der dunklen Stellen, in

¹ Vgl. 9, 23 2: (*Soma*), das Goldross, das Kind der Sonne.

denen von der Kuh schlechthin die Rede ist, allein durch die Annahme Licht, dass vom Monde die Rede ist? Z. B. 10, 31 6—9; 10, 65 6; 3, 38 3—5; 3, 59 15 und besonders 16; 4, 5 9; selbst 1, 160 3 und 1, 164; 10, 3 2 u. a. m. — 4. Gilt dies nicht besonders von der mystischen Kuh *vaçâ*, welche Av. 10, 10 gepriesen wird, obwohl etliche Züge nur auf die Gewitterwolke zu passen scheinen, andere rätselhaft bleiben? *Vaçâ* ist *parjanya* *patni* 'Gattin des Parjanya' V. 6; 'in drei Schalen [ich verstehe darunter Mondphasen] nahm den Soma die göttliche Kuh' 12; 'nachdem der Herr der Schätze zürnend dir, o Kuh, die Milch genommen, behütet jetzt das Himmelsgewölbe (*nāka*) diese in drei Schalen' 12; sie ist in *Varuṇa*'s Bauch eingegangen 22; heisst 16 *ritāvari* 'ordnungsgemäss, gesetzmässig' (*ritāvan* „von allem gebraucht, was regelmässige Erscheinungen zeigt, z. B. vom Monde V. S. 18, 53“; P. W.).

Vgl. HILLEBRANDT, Ved. Mythol. S. 469f., der zu dem Schlusse kommt, dass die 9, 113 3 neben *Parjanya* stehende Tochter *Sūrya*'s = *Vaçâ* = *Prīṇi* = *Yoshâ* (3, 48 3) ist. Dass *Parjanya* von Hause aus mehr als blosser Regen- oder Gewittergott ist, zeigt vor allem die Gestalt des litauischen *Perkuns*“ (s. Urrel. d. Indog. S. 26f.); er ist daher 9, 82 3 'Vater des gewaltigen Vogels' (des Mondes); 'den gewaltigen, durch *Parjanya* gewachsenen (*parjanya* *ariddham* Soma = Mond; die Sonne lässt den Mond wachsen!) trug herbei die Tochter *Sūrya*'s' (d. i. eigentlich er selber? Oder die Sonne?). *Parjanya* und *Vaçâ* wären das uralte Götterpaar: der Sonnenstier (*Parjanya* heisst 10, 66 6 Stier) und die Mondkuh, gerade wie nach meiner Auffassung *Rudra* — *Prīṇi*. *Vaçâ* und *Prīṇi* halte ich allerdings für 'der Sonne Tochter'. —

Dass die grosse (*māhī* 7, 56 4) *Prīṇi*, 'welcher gleich kein anderes erzeugt ist' (*tād anyō nānu jāyate* 6, 48 22), ein Lichtwesen ist, schimmert noch mehrfach deutlich durch; sie heisst 5, 60 5 *sudinā* 'hell, klar, serena', obwohl an dieser

Stelle der Dativ *marúdbhyaḥ* mit *sudinā* verbunden werden kann, wodurch sich eine etwas abgeschwächte Bedeutung ergeben würde (freundlich den Marut?). Ihr Euter ist glänzend *çukrá* 6, 66 1. 2, 34 2: *rudrò yád ro maruto rakmarakshaso vṛishājani pṛiçnyāḥ çukrá* [= *çukré*] *ú'dhani* 'als Rudra euch, o goldgeschmückte Marutschaar, der Stier, erzeugte aus der Pṛiçni **lichtem** Schoss' GRASSMANN); „Rudra les a engendré, dans le sein **brillant** de Pṛiçni“ (BERGAIGNE); doch hat *ú'dhan* hier nur seine gewöhnliche Bedeutung 'Euter'. Der Mond kann so gut als das lichte Euter der Mondkuh, wie in anderer Form als ihre glänzenden Hörner bezeichnet werden. Dafür sprechen noch mehr Stellen, obgleich auch hier ein Hinüberspielen in andere Anschauungen nicht geleugnet werden kann (1, 64 5 ist das Euter die Wolke; ebenso 5, 32 2: *ú'dhaḥ parvatasya*; 9, 107 5; 10, 100 11 u. a. Stellen [s. P. W. unter *ú'dhan*] scheinen mir unsicher). Der *tryudhán* 'drei Euter habende' 3, 56 3 ist unzweifelhaft der Mond¹. Sehr merkwürdig ist das Lied 1, 146, gerichtet an Agni, offenbar als Mond². Von ihm heisst es V. 2: 'auf der breiten (Erde)

¹ „Drei Bäuche hat der Stier, der **allgestaltige** (*viçvārūpa*), drei Brüste (Euter?), hier und dort der kinderreiche, mit drei Gesichtern (*tryanikāḥ*) allgewaltig herrscht er, der Stier, besamend alle Morgenröten“ (GRASSMANN). Vgl. den dreiköpfigen Sohn des Tvasṣṭar (*Viçvārūpa*) 10, 8 s.

² *trimūrdhā'naṃ sapṭāraçṇiṃ grinīshé 'nūnam agniṃ pitrōr upāsthe* 'den dreiköpfigen, siebenstrahligen [bezieht sich auf die Phasen] (schon) im Schoss der Eltern vollständigen (vollen) Agni besing ich' (1); er ist die Sonne der Männer (*sū'ryo nṛī n*) (1); er hat den ganzen Himmelsraum erfüllt (1); unalternd steht er da hochaufgerichtet (2); als grosser Stier ist er zu diesen beiden (den Eltern, d. h. wohl Sonne und Mond) herangewachsen (2); 'zu dem gemeinsamen Kalb zusammen wandelnd gehen die (in Ordnung) unerschütterlichen Kühe dann wieder getrennt' (3), d. h. Sonne und Mond erzeugen in der Konjunktion (dem Schoss der Eltern) vereinigt den Mond (das Kalb, das aber schon im Schoss der Eltern, d. h. als Neumond vollständig, an dem nichts fehlt, *ánūna*, sowie unalternd; *ajāras, ajuryās* ist), dann trennen sie sich wieder. — Darauf dass der Mond Vorsteher der Schwangerschaften und der Geburten ist, bezieht sich V. 5.

Rücken setzt er die Füße nieder, (des Himmels) Euter lecken seine roten (Flammen)¹. Das scheint zu bedeuten: Der zunehmende Mond (das Kalb) nährt sich vom Euter seiner Mutter, sei nun darunter die Mondkuh oder die Sonne zu verstehen. —

Demselben Vorstellungskreise dürfte der allerdings ziemlich dunkle V. 3, 29¹⁹ angehören. Auch 10, 45⁵ ist, glaube ich, von der Erzeugung Mond-Agni's im Euter der Mondkuh, d. h. des dunklen Mondkörpers die Rede; 10, 46³ ist dagegen von Agni's (d. h. des Mondes) Geburt 'am Kopfe der Milchkuh' die Rede.

Es erscheint daher glaublich, dass Pṛiṇi's Euter als *pars pro toto* = Pṛiṇi = Mond ist; 7, 56⁴ heisst es: 'dass die grosse Pṛiṇi ihr Euter darbot, ist ein Geheimnis, welches nur der Weise erkennt'. —

Wir hätten nunmehr den Versuch zu machen, den Mythos von der Erzeugung der Marut durch Rudra und Pṛiṇi zu deuten. Die starken und schnellen Marut's oder Rudra's, deren Zahl unbestimmt ist (oder es werden 36, auch 27 genannt 7, 85⁸; 1, 137⁶), 'die alle zugleich geboren sind, keiner ist jüngster, keiner ältester', werden mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit als Gewittergenien beschrieben und zwar werden die einzelnen Vorgänge des Gewitters sämtlich in den verschiedenen Schilderungen berührt. Sie sind Indra's (des Sonnen- und Gewittergottes) Genossen, auch in Begleitung des Mondgottes erscheinen sie (HILLEBRANDT I S. 351—54 über Soma marutvant). Die 'auf den Bergen entstandenen', glänzenden, an der Brust mit Gold und an den Schultern mit goldenen Spangen geschmückten, fahren vom Berge und vom Himmel her, schneller als Rosse; sie haben eine Haut, die glänzend wie die Sonne ist¹; sie leuchten weithin und glänzen wie der Sonne Strahlen, sie, die den Blitz in ihren Armen

¹ *sū'ryatracaḥ* 7, 59¹¹.

halten, 'wie helle Blitze unter Regen funkelnd, nach eigener Weise ihre Waffen schwingend'¹; sie leuchten weithin, gross im Himmel und im weiten Luftgebiet, im Bett der Wolkenströme und im Wolkenmeere².

Wenn sie die Wolken tonnen herheiführen oder ihr wollenes Kleid im Sturmgewölk anziehen, lassen sie den Regen strömen, rollen sie Hagelwetter her; mit Donner stürmend, befruchten sie die Erde, die Stiere; dann beben die Berge, Felsen spalten sich, Schluchten stürzen zusammen, die Wälder bücken sich, beide Welten werden erschüttert; der Himmel klappt³ auf; denn die Marut sind stark wie Löwen oder Bären oder aufgeregte Stiere. Ihre brausend gehende Schaar — sie sind wie Winde brausende Adler — singt laut, tönt, brüllt mit Donnerstimme; sie hüpfet und tanzt. Sie tragen goldene Helme, goldglänzende Speere, Aexte, Bogen, Pfeile und Köcher, haben goldene Mäntel und einen goldenen Wagen, der mit Stieren, Schecken, roten oder braunen Stuten, mit Hirschen oder Gazellen bespannt ist; 'Winde schirrten sie an ihre Deichsel'⁴.

Wenn nun die Marut Kinder des Rudra und der Pṛiṇi, des roten Stieres und der glänzenden Kuh, d. h., wie ich glaube, von Sonne und Mond, genannt werden, so ist die Vermutung nicht abzuweisen, dass der Ausgang ihres Wesens der Blitz bildet, dass sie also zunächst nur die Blitze sind, dass die übrigen ihnen zugesprochenen Eigenschaften (ihr Brüllen u. s. w.) von der Erscheinung des Gewitters her hinzugefügt sind. Als Lichtwesen sind sie Kinder der beiden grossen Lichtgötter am Himmel. Die Anschauung, dass das Blitzfeuer ein Ausfluss oder eine Abzweigung des Sonnenfeuers sei, oder Absplitte-

¹ 7, 56 13.

² Daher auch *sindhumātaras* 'die den Ocean zur Mutter habenden'
10, 78 6.

³ 8, 20 6.

⁴ 5, 58 7.

rungen des Agni¹, der am Tage als Sonne, bei Nacht (und oft auch am Tage) als Mond am Himmel leuchtet², könnte an sich genügend klar erscheinen, doch könnte es immerhin befremdlich scheinen, weshalb die Vereinigung von Sonne und Mond zu ihrer Erzeugung nötig sein soll, weshalb nicht allein das Sonnenfeuer (in zweiter Linie käme das Mondlicht inbetracht)³ als ihr Ausgangspunkt oder Ort ihrer Erzeugung genannt wird. Die menschliche Neigung, sich ein Elternpaar zu denken, mag zwar mit eingewirkt haben, ist aber zur Erklärung noch nicht völlig ausreichend. Es sind nun Spuren vorhanden, dass man sich die Sache etwa so dachte, als verwende der Sonnengott das dem allmählich abnehmenden, d. h. verschwindenden Monde verloren gehende oder abgezogene Licht dazu, sich Blitze daraus zu machen; die Blitze, die der Sonnengott (als Gewittergott) schleudert, sind Fetzen des abhanden gekommenen Mondlichtes. Aus seinem eigenen Lichte nimmt er sie nicht, da dessen Fülle immer die gleiche zu sein scheint, während das Mondlicht zu der Menschen Verwunderung allmählich verschwindet. Die Frage: Was geschieht mit dem grossen Balge, mit der dem Mond abgezogenen glänzenden Haut, wo bleibt sie (die grosse Eihaut, *mahāt tād ūlbam*, welche die Glieder des Mond-Agni umgiebt 10, 51₁)? — beschäftigte die alte Welt erwiesenermassen sehr. Man vergleiche die Sagen vom nemeischen Löwen, vom goldenen Vliess, von den Kleinodien, welche die Zwerge Brokk und Sindri schmieden: Sif's Goldhaar, Frey's Eber, Frey's Schiff, Odhin's Goldring und auch Thor's Hammer. Letzterer ist für unsere Frage besonders interessant, denn so gut wie die übrigen Kleinodien Formen des Mondes sind, wird es auch Thor's **Hammer, an**

¹ Vgl. 1, 31₁; Agni wird angeredet: *tāva vraté (!?) kavāyo vidmanā'pasó 'jāyanta marūto bhrá'jadriṣṭayah*. Agni erscheint auch mit den Marut 1, 19₁₋₉: *marúdbhir agna á' gahi*.

² Vgl. 10, 88₆; HILLEBRANDT S. 332.

³ Diese Anschauung liegt vielleicht im Liede 10, 32 vor.

dem der Stiel fehlte, sein; allerdings hat er sich dann zum Donnerkeil oder Blitze entwickelt. —

Rv. 6, 66 3—6 heisst es nun von den Marut:

3. *rudrásya yé niḥśhah śinti putrā yāñ co nū dādhrī-
vir bhāradhyai |*

*vidé hi mātā mahō mahī śhū sēt pṛiṇiḥ subhrè gārbham
ādhāt*

4. *nā yā īshante janūśhō 'yā nū āntāḥ śānto 'radyāni
punānāḥ |*

*nīr yād duhré çūcayo 'nu jōsham ānu çriyā tanvam
ukshāmāḥ*

5. *makshū nā yēshu dohāse cid ayā ā nāma dhriśhñū
mārutaṃ dādhanāḥ*

. . .

6. *tā id ugrāḥ çārasā dhriśhñūsheṇā ubhé yuñjata rōdasī
suméke |*

ādha smaishu rōdasī srāçocir āmaratsu tasthau nā rōkaḥ.

3, Sie, welche Söhne des segnenden (? harnenden; regnenden, LUDWIG) Rudra sind, und die zu tragen (in ihrem Leibe) kräftig war die Mutter,

Wird gekannt als der grossen (Marut's? *maho mahatām eshām*, SĀYANA) grosse Mutter; dem gewaltigen (Rudra) bildete Pṛiṇi den Fötus (a formé un foetus, BERGAIGNE. SĀYANA: *garbham udakam*).

4. Die nicht verleugnen die Geburt aus jener, im Mutterleib schon tilgend ihre Flecken (GRASSMANN; LUDWIG: die sich nicht weigern der Geburt, noch innen befindlich von der Schmach [der Unfruchtbarkeit] reinigend),

Sobald die reinen nach Gefallen sogen, beträufelten mit Glanz sie ihre Leiber (GRASSMANN).

5. Sobald aus ihr nichts blieb für sie zu saugen, erlangten sie den kühnen Marutnamen (GRASSMANN).

. . .

6. Sie die gewaltigen, kühnen Scharen füllten mit Kraft die beiden segensreichen Welten;

Da stand bei ihnen Rodasi erstrahlend, den ungestümen, gleich wie eine Leuchte (GRASSMANN).

Ich weiss nicht, ob sich diese Rätsel in anderer Weise lösen lassen, als in der von mir vorhin angedeuteten Richtung. Will man auch hier unter Pṛiṇi die Gewitterwolke verstehen, so scheint V. 5 dazu nicht recht zu stimmen, denn die Blitze entstehen doch nicht, wenn die Gewitterwolke aufgebraucht oder aufgesogen ist. Mir scheint vielmehr folgende Auffassung zu Grunde zu liegen: Die Marut d. h. Blitze entstehen und nähren sich aus dem leuchtenden Euter der Mondkuh Pṛiṇi, welches sie bis zu Ende, d. h. bis zur Vernichtung des Mondes, dem Neumonde, aufsaugen (oder sie entstehen aus ihrer Milch¹, d. h. dem Mondlichte; daher sagt die Taittirīya Samhitā II, 2, 11 4: *pṛiṇiyai vai payaso maruto jātāh* 'die Marut sind aus der Milch der Pṛiṇi geboren'; MUIR, S. T. V p. 157 n. 233); sie selber besprengen oder beträufeln (vgl. 7, 56 3; oder salben sich 7, 57 3) dadurch ihren Leib mit dem Lichte, welches der Mondkuh entzogen wird (vielleicht ist in den dunklen Versen 1, 72 4—5 etwas ähnliches gesagt); sie sind dann Marut geworden oder fertige Blitze (V. 4 und 5). Wenn der Pṛiṇi Euter nur einmal Milch strömen liess (6, 66 1, 48 22: 'einmal nur ward der Himmel erzeugt, einmal ward die Erde erzeugt; der Pṛiṇi Milch ward nur einmal gemolken', *pṛiṇyā dugdhām sakrit pāyas*), so ist dies wie bei allen Naturmythen zu verstehen, in denen die immerwährend sich wiederholenden Vorgänge als einmalige Handlungen berichtet werden. Wenn die Marut geboren sind, d. h. alles Mondlicht sich angeeignet, das Euter der Kuh gemolken haben, ist Pṛiṇi tot; aber sie setzt oder formt dem gewaltigen Sonnenstier Rudra zur Zeit der Konjunktion den (neuen)

¹ Auch Soma heisst des Himmels Milch (HILLELRANDT, Ved. Mythol. I S. 352).

Fötus. Vielleicht hängt mit diesem vermuteten Mondursprung die Zahl 27, die 1, 133 ε den Marut beigelegt wird, zusammen, sowie die von SĀYANA zu 1, 114 ε und 8, 28 ε bezeugte Einteilung in 7 Gruppen. SĀYANA zu 8, 28 ε spricht von an ancient story of Indra severing the embryo of Aditi (!) (zu 1, 114 ε: Diti) into seven parts, from which sprang the Maruts according to the Vedic text: „The Maruts are divided into seven troupes“ (Muir, S. T. V p. 147 n. 231 u. IV p. 256). — V. ε der oben angeführten Stelle aus 6, 66 beziehe ich auf das Erscheinen des Neumondes. Das Naturwunder, dass nach dem Tode des alten Mondes alsbald die Sichel des neuen hervorspringt, hat mehrfach einen dem freudigen Staunen der Beschauer entsprechenden Ausdruck gefunden. Ich erinnere an die schönen Verse der Hesiodischen Theogonie, in denen der Dichter erzählt, wie (der Sonnenheld) Perseus der Medusa den (Mond-)Kopf abschneidet (280): τῆς δ' ὅτε δῆ Περγέως κεφαλὴν ἀπεδειροτόμησεν, ἐξέσθορε Χρυσάωρ (τε) μέγας; das grosse Goldschwert Chrysaor (des Himmels grosser Goldsäbel, d. h. die Sichel des neuen Mondes) springt (ἐξέσθορε!) sofort aus dem dunklen Mondkörper heraus¹. In unserm Vedaliede scheint gesagt zu werden: 'Sobald aus der Pṛiṇi nichts mehr zu saugen blieb und die Marut nun fertig waren, so dass sie mit Kraft die Welt erfüllen konnten, da stand bei ihnen, den stürmischen, (die von selbst strahlende) Rodasī wie eine Leuchte', d. h., wie ich es verstehe, sobald die Herstellung der Marut aus dem Monde mit dessen Vernichtung vollendet war, da stand Rodasī, die hier = Pṛiṇi ist, also wieder den Mond bedeutet, leuchtend da. — 10, 77 ε wird von den Marut, 'den Söhnen des Himmels', gesagt: *ḥriyē māryāso añjīūr akṛiṇrata sumārutam nā pārṅrīr itī kshāpah* 'zum Glanze haben die Freier (die jungen Männer

¹ Zu vergleichen ist auch das Herausspringen der Athene (Mondgöttin) aus dem Haupte ihres Vaters Zeus (Sonnengott), sowie das Herausnehmen der Rippe Ewa aus der Sonne Adam (*ha-adam* der Rote = Rudra).

oder Liebhaber) sich Schmuck bereitet (vgl. den Ausdruck 6, 66 4), ihre Marutgunst (? so LUDWIG; etwa: ihren Marutglanz?) **viele Nächte hindurch**. Die Hervorhebung der Nächte könnte als eine Bestätigung meines Deutungsversuches angesehen werden (vielleicht auch 1, 164 29). —

Die Entstehung der Marut aus dem Euter der Pṛiṇi, weil ein Naturwunder, ist ein Geheimnis (*ninyām*), welches nur der Weise kennt; 7, 56 4: *etāni dhīro ninyā ciketa pṛiṇir yād ūdho mahī jabhāra* 'diese Geheimnisse erkennt der Weise, dass die grosse Pṛiṇi (ihr) Euter bot'. Daher ebenda V. 2: *nākir hy eṣhām janūnshi veda té aṅgā vidre mithó janitram* 'ihren (der Marut) Ursprung erkennt kein anderer. Sie selbst nur kennen die eigene Abkunft' (GRASSMANN). — Hinzuzufügen sind folgende Stellen: 2, 34 10: *citrām tát vo maruto yāma cekite pṛiṇnyā yād ūdhar āpy āpāyo duhūh* 'dieser euer lichter Zug ward bemerkt, o Marut, als sie (ihr) der Pṛiṇi Euter, obwohl verwandt (? befreundet), melkten' (melktet) (nach LUDWIG). Ob man etwa glaubte, dass es bei abnehmendem Monde mehr Gewitter gebe? — Der zweite Halbvers sowie V. 14 ('die Trita gleichsam mit dem Rad hat hergerollt') beweisen die Beziehungen der Marut zu Trita, der wohl ein alter Sonnengott ist; oder ob daneben auch Mondgott? 'den sie (die Marut) zum Greisenalter altern machten' (LUDWIG)? —

Von den Marut handelt wohl 9, 85 16 (HILLEBRANDT, Ved. Mythol. I S. 354, 389): *diró nāke mádhujihvá asaṣcáto venā duhanty ukshāṇam girishthām | apsú drapsām rācridhānām* 'am Himmelsgewölbe melken die süßzüngigen Freunde (Marut) unablässig den in den Bergen wohnenden Stier, den in den Wassern wachsenden Tropfen (Mond)' (HILLEBRANDT).

Hier seien die seltsamen Worte 5, 33 angereiht: *túra çriyé marúto marjayanta rúdra yát te jānima cāru citrām | padām yād vishṇor upamām nidhāyi téna pási gūhyam nāma gónām* 'zu deinem Glanz, o Rudra, schmücken sich die Marut, welche dein schönes, glänzendes Geschlecht sind; was als die

höchste Fussspur des Vischnu gesetzt ist, mit dem beschüttest du das verborgene Wesen [den geheimen Namen] der Kühe' (?). (GRASSMANN; LUDWIG: 'was als höchster Ort Vischnu's ward gegründet, mit dem beschüttest du das Geheimnis der Rinder'.) — Ferner 8, 90¹⁵: *mātā rudrāṇāṃ duhitā vāsūṇāṃ svāsū-dityānām amṛitasya nābhīḥ | prā nū vocaṃ cikitūshe jānāya mā gām anāgām āditīm radhishta* 'die Mutter der Rudra's, die Tochter der Vasu's, die Schwester der Aditja's ist [Pṛiṇi], der Mittelpunkt der Götterwelt; | ich verkündige nun dem aufmerksamen Menschen: Verletzet nicht die schuldlose Kuh, eine Aditi' (GRASSMANN; LUDWIG vielleicht richtiger: . . . der Unsterblichkeit Mittelpunkt; verkünden will ich es nun dem verstehenden Volke, verwundet nicht Aditi, die sündelose Kuh). Es scheint aus diesem Verse hervorzugehen, dass Pṛiṇi, Aditi, die Kuh [wir können Iḍā hinzufügen, s. oben] durchaus gleiche Begriffe, Namen für dieselbe Sache sind (vgl. die oben S. 226 aus SĀYANA zu 8, 28⁵ angeführten Worte, wo Aditi als Mutter der Marut bezeichnet wird); alle jene Namen bezeichnen die Mondgöttin. Sie ist, wie dies anderwärts, bei Griechen und Germanen, ganz selbstverständlich ist, Tochter und Schwester der Sonne oder von Sonnengöttern, denn das (oder wenigstens Lichtgottheiten) werden die Vasu's und Aditja's wohl ursprünglich sein.

1, 168⁹: *āsūta pṛiṇiv mahatē raṇāya treshāṃ ayāsām marūtām ānikam | tē sapsarāṣo 'janayantābhṛam* 'es erzeugte Pṛiṇi zu grosser Schlacht das grosse kräftige Heer der Marut; mit ihrer Nahrung [?] wurden sie erzeugt als Schrecken' (LUDWIG; — *sapsarā* 'von unbekannter Bedeutung'; nach SĀYANA = *samānarūpa* oder *hīnsaka* P. W.; etwa 'gleiches geniessend' GRASSMANN). —

Kehren wir nunmehr zur „Göttin (*devī* 6, 50⁵) Rodasi“ zurück, die ich oben für wesengleich mit Pṛiṇi erklärt habe. Dazu stimmt, dass sie Nir. 11⁴⁹, 12⁴⁶ als Rudra's Gattin bezeichnet wird; „nach den Komm. auch Gattin der Marut,

Blitz“ P. W. SĀYAṆA zu 1, 167 1 sagt: ‘Rodasī’ ist *marutpatnī rīdyud rā* ‘Gattin der Marut oder der Blitz’ [Muir V p. 345]; dagegen zu 5, 56 8: *rodasī rudrasya patnī marutām mātā | yadvā rudro rāyuh | tat-patnī mādhyamikā devī* ‘Rodasī ist Gattin Rudra’s und Mutter der Marut; Rudra aber ist der Wind; dessen Gattin ist eine zum (mittleren) Luftreich gehörige Göttin’.

Dass Rudra von Hause aus nicht der Wind ist, halte ich für ausgemacht. Wäre Rodasī einfach = Blitz, so wäre sie von den Marut ursprünglich nicht unterschieden, obwohl zuzugeben ist, dass das Wesen der Marut eine Weiterbildung erfahren hat; man müsste sie für eine weibliche Marut halten, doch spricht ihre Berührung mit Pṛiṇi dagegen, sowie der Umstand, dass ihr Name nicht einfach von dem der Marut abgeleitet ist. Sie ist allerdings deren gewöhnliche Begleiterin; als solche werden auch gelegentlich noch genannt: Indrāṇī 10, 86 9 (*marūtsakhā* ‘Genossin der Marut’); Sarasvatī ihre Freundin 2, 30 8; 7, 96 2, 39, 5; Hotrā Bhāratī 1, 142 9. Es ist sehr wahrscheinlich, dass der Name Rodasī (Oxytonon) verhältnismässig jung und eine Femininbildung zu Rudra ist, wie Varuṇānī und Indrāṇī zu Varuṇa und Indra; dass er mit dem Dual *rōdasī* (Proparoxytonon), womit die beiden Welten Himmel und Erde bezeichnet werden, zusammenhängt, möchte ich kaum glauben; selbst ob den Bildnern des Namens, die damit ein Femininum zu Rudra formen wollten, die richtige Urbedeutung des Namens Rudra (der Rote?) noch klar war, lässt sich bezweifeln. Somit würde Rodasī überhaupt nicht Anspruch darauf machen können, zur Aufhellung von Rudra’s eigentlichem und ursprünglichem Wesen etwas beizutragen; ihre Entstehung dürfte in eine Zeit zu setzen sein, wo Rudra bereits wesentlich Gewitter- und Sturmgott geworden war; wo sie Züge der grossen Lichtgöttin trägt, ist dies eben der Erinnerung an Pṛiṇi, mit der man sie gleichsetzte, zu verdanken. Im ganzen hat man sie sich in der Vorstellung mehr

dem Wesen der Marut entsprechend geformt; sie erscheint daher in ihrer Gemeinschaft und besteigt mit ihnen ihren Wagen 5, 56 s. Sie heisst da *surāṇāni bibhrati* 'Lust (Genüsse) bringend', in V. 9 *sūjātā* (edelgeboren) *subhāgā* 'glückselige', (*sācā marutsu*) *mīlhushī* 'regnend' (? s. oben) (mit den Marut). — In den Versen 1, 167₄₋₇ (zum Teil dunkel, auch kritisch unsicher; welcher Kasus ist *rodasī* V. 4?) heisst sie *asuryā* 'die asurische oder himmlische' (vgl. Rudra: Asura des Himmels) 5; *viśhitastukā* 'mit aufgelösten Haaren, deren Haarflechte gelöst ist' (für Lichtwesen passend, s. oben S. 123f.), *ṇṛimānāḥ* 'männerfreundlich', d. h. den Marut hold (oder männlichen Sinn habend? LUDWIG); *ā sūryēva vidathó rātham gāt treshāpratikā nābhaso nétyā (nā-ityā)* 'wie die Sonne komme sie zu dem Wagen des Verehrenden (?), sie die funkelndes Aussehen habende wie der Zug der Wolke' (? LUDWIG: wie auf der Bahn der Wolken) 5; *āsthāpayanta yuvatim yuvānaḥ ṣubhē nimiclam vidātheshu pajrām* 'aufsteigen liessen die jugendliche die jungen, die am Schmuck hängende (die vom Glanze unzertrennliche, LUDWIG), die unter den Scharen starke' 6. Sie ist also Geliebte oder Gattin der Marut, die wohl um ihretwillen *māryāso bhādrajānayaḥ* 'Freier mit schönen Frauen' 5, 61₄ heissen. Unter der 1, 101₇ mit den Marut genannten jungen Frau (*yōshā*) dürfte *Rodasī* zu verstehen sein (BERGAIGNE III p. 388). 1, 167₇ heisst *Rodasī* ausser *ṛiśhamānāḥ* 'den Männern hold' (oder männlich gesinnt) noch *ahanyūḥ* 'eigensüchtig, stolz, hochmütig'. — 10, 92₁₁ wird sie mit den Marut und mit Viśṇu zusammen genannt (vorer sind allerdings noch andere Gottheiten erwähnt).

An einigen Stellen ist, so scheint es, *rodasī* statt *rodasī* 'die beiden Welten' obwohl diese Accentuirung durch den Padatext geschützt ist, zu lesen: so 5, 46 s, wo mehrere Göttinnen angerufen werden, nämlich *Indrāṇi*, *Agnāyī*, *Aṣvini*, *Rāt*, dann *Rodasī* und *Varuṇāni* und die, 'welche der Weiber Zeiten vorsteht' (ROTH zu Nir. 12, 46 S. 168); (*ritū* 'die

Regeln der Weiber, insbesondere die unmittelbar darauf folgenden, zur Zeugung günstigen Tage', P. W.); die Göttinnen scheinen also die Rolle von Geburtsgöttinnen zu spielen; *rodasī* (= *Prīṇi*) scheint in diesen Kreis besser zu passen, als *rōdasi* 'die beiden Welten'. — Aehnlich 7, 34²². —

Zu beachten ist noch 6, 50⁵: *mimyaksha yēshu rodasī nū derī sishakti pūshā abhyardhayājvā* 'unter denen (den Marut) sich befindet Rodasī, die Göttin, und sich aufhält Pūshan, der Spendenentgegenbringende'. Wenn BERGAIGNE (III p. 389) bemerkt, die Vergleichung der Rodasī mit Sūryā 1, 167⁵ und hier die Zusammenstellung mit Pūshan, 'dem Geliebten der Sūryā' (6, 55⁴, 58⁴), „suggère l'idée d'une assimilation des deux personnages“, so halte ich dies für richtig, weil Rodasī = *Prīṇi* ist; auch was BERGAIGNE sagt (S. 390): „elle représente la femelle céleste, toujours la même sous ses différents noms“, unterschreibe ich; nur ist für mich diese femelle céleste die Mondgöttin, die ich geradezu für die einzige grosse Göttin der Indogermanen halte.

Um wieder zu Rudra zurückzukehren, so bleibt noch das dunkle Beiwort *tryambaka* zu besprechen, mit welchem der Gott schon im Rv. 7, 59¹² bezeichnet zu werden scheint. Unzweifelhaft finden wir ihn erst V. S. 3, 58 so benannt: *āvā rudrām adīmahy āvā devāṃ tryāmbakam*.

Das Lied 7, 59 ist an die Marut gerichtet, der letzte, zwölfte, Vers scheint dem Inhalte nach zu den vorhergehenden nicht zu passen: *tryambakaṃ yajāmahe sugāndhīm puṣṭivār-dhanam | urvārukām iva bāndhauān mṛityōr mukshīya mā-mṛitāt* 'den Tryambaka verehren wir, den schön duftenden, den Wohlstand fördernden; wie eine Kürbisfrucht vom Stengel möge ich vom Tode befreit werden, nicht von der Unsterblichkeit' ('nicht um die Unsterblichkeit kommen', LUDWIG [?]). GRASSMANN, Uebersetzung I S. 555 will *māmṛta* lesen: 'Wie eine Kürbisfrucht vom Stiele, so löse mich vom Tod, unsterblicher.

— GRASSMANN bemerkt: „Ein gar nicht hierher gehöriger Vers, der einem Hymnus an Rudra entlehnt scheint“ [vgl. V. S. 3, 77 f.]. Triambaka, d. h. der drei Mütter hat, scheint Bezeichnung des Rudra zu sein“. Der indische Erklärer sagt, die Erwähnung geschehe in Berücksichtigung oder zu Ehren des Mahādeva Tryambaka (*samuddiṣya mahādevam tryambakam*), womit er wohl Rudra meint (s. P. W. unter *mahādeva*).

Die Erklärung des Wortes *tryambaka* ist unsicher. P. W.: „1. m. Bein. Rudra-Ḷiva's, der drei Weiber oder Schwestern hat; nach den Erklärern der dreiäugige (vgl. *ambaka* und Tejovindup. in Ind. St. II S. 63, wo *tryambaka* als Beiwort von Viṣṇu's Sitze erscheint“. [*ambaka* n. 1. Auge. Trik. 2, 6 30. H. 575. Aus *tryambaka* geschlossen.] — SAYANA: *trayaṇām brahmaciṣṇurudrāṇām ambakam pitaram* den Vater (*ambakam* = *pitaram*) der drei: Brahma, Viṣṇu und Rudra'!

V. S. 3, 57 wird Rudra's Schwester Ambikā genannt (später so Gattinnen Rudra-Ḷiva's, P. W.); d. Wort bedeutet 'Mutter, Mütterchen'; vgl. *ambā* f. Mutter, Mütterchen; *ambayā* dasselbe; *ambī* Weib, Mutter, Amme. Wahrscheinlich bedeutet also *tryambaka* 'drei Mütter habend'; doch muss man die indische Deutung 'dreiäugig' wenigstens im Auge behalten. Sicher ist doch, dass der spätere Civa, der sich aus Rudra entwickelt hat, dreiäugig ist. Sollte er das nur einer falschen Worterklärung zu Liebe geworden sein? Oder hat man, weil der spätere Rudra-Ḷiva dreiäugig ist, dem Worte *tryambaka* deshalb eine falsche Erklärung gegeben? Jedenfalls deutet Dreiäugigkeit eines Gottes auf sonnen- (oder mond-)haftes Wesen. Mit Recht sagt BARTH (*Les religions de l'Inde*) von Rudra-Civa (obwohl er das Wort *tryambaka* fasst als celui qui a trois mères) p. 96: „Dans un autre de ses attributs, dans le troisieme oeil qu'il porte au milieu du front et d'où s'échappe une flamme qui doit un jour dévorer le monde, ou

reconnaît de même l'œil du Cyclope¹ et la trace d'une ancienne affinité solaire“. — Pausan. II, 24 s berichtet von einem auf der Burg von Argos befindlichen, uralten ξόανον des

¹ Ich halte den homerischen Haupt-Κόκλωψ, dessen Name ich lieber mit 'Radauge' (vgl. Kekrops) als mit 'Rundauge' übersetze (rund ist ja jedes Auge!), allerdings mit W. GRIMM (D. Sage v. Polyphem. Abhdl. d. Ak. 1857, S. 1—30), trotzdem ich dessen Gesamtaufassung des Mythos für irrig halte, für die Sonne (S. 27). Er ist Sohn des Meeres. Zwar macht auf den ersten Blick die Blendung Schwierigkeit, denn die Sonne leuchtet doch immer; auch beunruhigt mich die Verbindung: Κόκλωψ σελήνη, Parmen. v. 136 Mullach: ἔργα τε κόκλωπος πρὸς περιφοῖτα σελήνης (l. Σελήνης). Allein da der Name auch den Mond bezeichnet haben wird, so hat es mindestens zwei verschiedenartige Kyklopen gegeben; dafür sprechen auch die hesiodischen, auf die ich hier nicht eingehen will. Für das Wesen des Polyphem ist das des Odysseus bestimmend. Dieser nun hat, wie schon oben bemerkt, viele Züge eines alten Mondgottes an sich, obwohl manches wieder für einen Sonnenheros spricht. Dass er nach langer Wanderung **unerkannt** zu seiner Gattin Penelope heimkehrt (deren Freier sämtlich wie die der Brunhilde sterben müssen, Penelope ist in diesem Falle Sonnengöttin), dass er den Tod durch seinen Sohn Telegonus (den Ferngeborenen) findet, welcher nachher die Penelope (wie Telemach des Telegonus' Mutter Circe) ehelicht (PRELLER, Gr. M. II² S. 470f.) ist bedeutsam. Dem Abenteuer mit dem Kyklopen scheint der Vorgang einer Sonnenfinsternis zu Grunde zu liegen. Nachdem der Kyklop viele Genossen des Odysseus (Monde) aufgeessen hat (vgl. Urrel. d. Indog. S. 28), d. h. Mondtötungen zur Zeit der Konjunktion begangen hat, kommt er endlich einmal an den unrechten: Odysseus (als dunkler Neumond ein wahrer Οὐδῆϊς, d. h. hier nicht vorhandener, nichtiger, die Negation seines Wesens, seine negative Form) blendet ihn und verlässt dann unter dem Bauche des Widders (einer anderen Form des Polyphem, vgl. den Widder des Phrixos, Indra als Mesha 1, 51) hangend die Höhle des Kyklopen. Darauf lässt er den Widder los, d. h. entfernt sich von der Sonne. Interessant sind die Abweichungen jüngerer Sagen, die, weil auf den Naturvorgang zurückgehend, teilweise wenigstens unabhängig von einander entstanden sein können. Im Dolopathos (GRIMM S. 7) umhüllt sich der den Odysseus vertretende Held der Sage mit der Haut eines Widders; als der Riese ihn ergreift, entflieht er siebenmal. Als er draussen ist, wirft er die Widderhaut ab. (Vgl. oben S. 138.) Aehnlich in anderen Formen der Sage. Ferner zieht im Dolopathos der Riese einen Zauberring vom Finger und wirft ihn vor dem Flüchtling auf die Erde. Der dort (und noch sonst) vorkommende Ring bedeutet den nach der Konjunktion wieder sichtbar werdenden Mond.

Zeus, — δύο μὲν ἢ πεφύκαμεν ἔχον ὀφθαλμούς, τρίτον δὲ ἐπὶ τοῦ μετώπου — und bezieht die drei Augen auf die drei Reiche (Luft, Unterwelt, Meer), in denen Zeus [wie ich hinzusetze, als ursprünglicher Sonnengott] herrscht. Die Deutung scheint gezwungen, doch wird man zugeben müssen, dass einem Gott zur Dreiäugigkeit nur eine schon ziemlich weitgehende Spekulation verhelfen kann, dass sie nicht auf Naturanschauung beruht. Eine solche verträgt zunächst nur die Rede¹: Die

¹ Im Rv. ist die Sonne Vishnu's Auge 1, 22¹⁰; das Auge Mitra's, Varuna's und Agni's 1, 115¹; Varuna's und Mitra's allein 6, 51¹; 7, 61¹, 63, 1; 10, 37¹. Varuna's und Sūrya's 1, 50 6 u. 7; 1, 164¹⁴ wird 'das Auge der Sonne' genannt; vgl. 7, 66¹⁶: 'dies von den Göttern eingesetzte helle Auge mögen wir aufgehen sehen 100 Jahre'. — So war den Griechen die Sonne 'Zeus' Auge'; vgl. Hes. O. D. 267 Göttl.: πάντα ἰδὼν Διὸς ὀφθαλμὸς καὶ πάντα νοήσας. Soph. Antig. 879: οὐκ ἔτι μοι τόδε λαμπάδος ἱερὸν ἕμμα θεῖμυς ὄραν ταλαίνα. — Arist. Nub. 285. — Macrob. Sat. I, 21¹²: quia Solem Jovis oculum appellat antiquitas (ΚΑΕΟΙ, Rigv.³ S. 200). — Ebenso ist den Litauern und Slaven die Sonne Perkun's (MANHARDT, Germ. Myth. I S. 143) und Svantowit's Auge. Dasselbe bedeutet das eine nicht verpfändete Auge Wuotan's. — Sonne und Mond zusammen sind überall als die beiden Augen des Himmelsgottes (Gottes im Himmel) aufgefasst worden. So schon bei den Aegyptern; Rā's rechtes Auge ist die Sonne, das linke der Mond (WIEDEMANN S. 16, 17, 160, 139). Des Himmels beide Augen Rv. 1, 72¹⁰ (*divó yád akshí amritá ákrinvan* 'als sie des Himmels beide unsterbliche Augen machten') sind Sonne und Mond; Çat. Br. VII, 1 37: „der Himmel war sein Haupt, Sonne und Mond seine Augen. Das Auge, auf welches er sich legte, das war der Mond. Deshalb ist dieses etwas geschlossen“ (HILLERANDT, Ved. Mythol. I S. 296; vgl. S. 225f.); Rv. 8, 41 6: *yásya çvetá vicakshaná tísro bhú'mir adhikshítāh* 'er (Varuna), dessen zwei helle Augen über die drei Erden herrschen'. — Der Mond ist νοκτός ὀφθαλμὸς bei Aesch. Sept. 390, νοκτός ἕμμα, Pers. 428 (vgl. jetzt auch ROSCHER, Ausf. Lex. S. 3131). — Die 'schwanengestaltigen' (κυκνόμορφοι, Aesch.) Gräen, die nur ein gemeinsames Auge haben, welches sie abwechselnd gebrauchen (PRELLER II² S. 63), habe ich schon früher (Liebesgeschichte S. 16) für Mondgenien gehalten. — Lamia, die Tochter des Belos (sie wird nicht verschieden sein von der Lamia, der Tochter des Poseidon, Paus. X, 12¹), die ehemals sehr schön und von Zeus geliebt, aber von Hera aller Kinder beraubt worden war (vgl. Niobe!), dann als Scheusal in einsamer Höhle wohnt und der Zeus die Gabe verliehen hat, während des Schlafes ihre Augen aus dem Kopf zu

Sonne ist das eine grosse Auge des Himmels, der Mond das andere, zeitweilig verchwindende (verpfändete); oder der Sonnengott, weil ganz Auge, hat nur ein Auge; vom Monde ist zunächst dieselbe Rede zu erwarten, doch entsteht hier die Frage, ob die verschiedenen Phasen nicht als 2 oder 3 (oder 7 oder 9) verschiedene Augen aufgefasst werden konnten. Zeus wird Niemand für einen alten Mondgott halten, er ist vielmehr Sonnengott, zum Himmelsgott erhoben oder mit ihm verschmolzen. (S. Rel. d. Indog. S. 33.) Bei Rudra-Çiva liessen sich Zweifel erheben, so dass sich auch von hier aus keine Aufklärung über Rudra's eigentliches Wesen gewinnen liesse.

Sollte aber das Wort *tryambaka* 'dreimütterig' bedeuten, so steigt wieder die Wahrscheinlichkeit für die Mondnatur des Gottes. Denn die Bezeichnung gemahnt wunderbar an Agni's sieben Mütter (3, 1 4; 4, 1 12; sept soeurs qui sont les mères de ce 'petit' 9, 86 36, BERGAIGNE II p. 131) und an Heimdall's neun Mütter. 'Er war von neun Mädchen, die Schwestern waren, geboren. Es waren Riesentöchter'. In Heimdall glaube ich einen germanischen Mondgott nachgewiesen zu haben (Liebesgeschichte S. 53), und ich muss diese Auffassung um so mehr für richtig halten, als sie, wie ich erst nachträglich gesehen habe, schon von WILH. MÜLLER (Gesch. u. Syst. d. Altd.-Relig. S. XII u. 229) vorgetragen ist. Die neun Mütter Heimdall's sind die neun dem Vollmonde vorangehenden Phasen; man kann natürlich auch anders zählen (vgl. die sieben Mütter Agni's), und so glaube ich, bis etwas einleuchtenderes gefunden ist, Rudra's drei Mütter ebenso auffassen und diese Auffassung bereits dem Rigveda zuschreiben zu müssen.

nehmen und wieder einzusetzen und sich in beliebige Gestalt zu verwandeln (vgl. PAULY, Real-Enc. und ROSCHER, Lex. s. v. — PRELLER I² S. 484; Aristoph. Schol. Pac. 759), ist deutlich als Mondgöttin charakterisiert. Ein GRIMM'sches Märchen (No. 130: Einäuglein, Zweiäuglein und Dreiäuglein) lässt Beziehungen auf die Mondgöttin, obwohl sehr verwischt und verworren, ahnen. — Wuotan's verpfändetes Auge ist natürlich der Mond.

Ein anderes nicht völlig sicheres Beiwort Rudra's ist *āditi* 1, 43 2, worüber ich auf HILLEBRANDT, Ueber die Göttin Aditi, Breslau 1876, S. 6 ff.) verweise. Es wird den Gott als 'den Unvergänglichen' bezeichnen (s. oben S. 146), gerade wie die Göttin Aditi 'die trotz aller Wandlungen und Vernichtungen unvergängliche Mondgöttin' (s. oben S. 132 u. Urrel. d. Indog. S. 13).

Ehe ich nun eine zusammenfassende Darstellung der Gestalt Rudra's und der Entwicklung seines Wesens, soweit sie aus dem Rig-Veda zu erkennen ist, gebe, wird es, glaube ich, nicht unpassend sein, einen Uebersetzungsversuch der vier Rudralieder 1, 43; 1, 114; 2, 33; 7, 46 herzusetzen.

1, 43.

1. Was sollen wir dem weisen Rudra, dem (durch Harn) heilbringendsten (= dem zeugungskräftigsten), dem starken, herzerfreundstes singen?

2. Auf dass uns der Unvergängliche (Aditi), unserm Vieh, unsern Männern, dass er (unserer) Kuh, dass er (unserer) Nachkommenschaft Rudrasegen¹ schaffe.

3. Dass Mitra und Varuna, dass Rudra auf uns Acht habe, dass alle (Götter) einmütig.

4. Den Sangesherrn, den Herrn des Tieropfers, den mit *jalāshū* (Harn?) heilenden Rudra flehen wir um diese Gunst des Gütigen (?)² an.

5. Der hell wie die Sonne, wie Gold leuchtet, der schönste³ Treffliche⁴ (Vasu?) unter den Göttern.

6. Heil schaffe er unserm Renner (Pferde), guten Pfad⁵ dem Widder, der Schafmutter, den Männern, den Frauen, der Kuh.

¹ *rudriyam* 'von Rudra kommendes'; SĀYANA: *rudrasambandhi bhe-shajam*.

² SĀYANA fasst *ṣaṇṇyu* als N. pr.: *ṣaṇṇyor bṛihaspatiputrasya*. P. W.: *ṣaṇṇyu* etwa wohlwollend, wohlthätig.

³ *ṛśhṭho*, wie 2, 33 2: *ṛśhṭho jātāsya rudra ṣriyā'si*.

⁴ So LUDWIG. — SĀYANA: *vasur nirāsahetuṅca | vāsuyati sarcam iti vasuh*.

⁵ LUDWIG: guten (Weide)gang.

V. 7—9 sind nicht an Rudra, sondern an Soma gerichtet. Dass Rudra und Soma geradezu gleichgesetzt seien, ist wohl nicht anzunehmen, trotz mancher Beziehungen. Vgl. zu *prāceta* 1: Soma Gott der Weisheit (HILLEBRANDT, Ved. Mythol. I S. 400); zu *gāthāpatim* 4: Soma Herr der Rede; 'den Menschen giebt er Gedanken und Lieder ein' (HILLEBRANDT S. 401, 185, 349 f.); zu *medhāpatim* 4: 'als Ordner der Zeiten weiss er (Soma) des Opfers Folge' 1, 105 4; er ist die Seele des Opfers 9, 2 10, 6 8. (HILLEBRANDT S. 401). — Zu beachten ist ferner das an Soma und Rudra gerichtete Lied 6, 74 und V. S. 16, 39: 'Verehrung dem Soma' (= Rudra), was jedoch erklärt wird: dem mit der Umā vereinten; Mahīdh.: *umāya sahītaḥ somas*.

1, 114.

1. Diese (andächtigen) Lieder bringen wir dem starken Rudra, dessen Haar in Muschelform aufgewunden ist, dem männerbeherrschenden¹ dar;

dass Heil werde dem Zweifüssigen (und) dem Vierfüßigen; (dass) alles, was in diesem Dorfe aufwächst, wohlbehalten (sei).

2. Sei uns gnädig, Rudra, und verschaffe uns Freude; dir dem männerbeherrschenden wollen wir in Verehrung dienen.

Welch Heil und Glück der Vater Manu sich opfert hat², das wollen wir erreichen, o Rudra, unter deiner Führung.

3. Mögen wir deine Gunst erlangen durch Götterverehrung deiner, des männerbeherrschenden, o harnender (mit Harn segnender, samenkräftiger) Rudra;

Glückverleihend³ komme zu unsern Stämmen, mit unversehrten Männern wollen wir dir das Opfer opfern.

¹ SĀYANA versteht unter den Männern die Marut: *virā marudgaṇāḥ*; daher V. 2 u. 3 *kshayadvira* durch *marudbhir yukta* erklärt wird, neben *kshayitapratipaksha* 'die Gegner vernichtend'.

² Vgl. 2, 33 13.

³ So LUDWIG; (SĀYANA: *sukhaprada eva bhavetyarthah*); P. W.: wohlwollend, günstig.

4. Den flammenden (funkelnden) Rudra, den das Opfer ausführenden, den kreisenden (am Himmel im Bogen wandelnden), den Seher¹, rufen wir zur Hülfe hernieder;

fern von uns hinweg schleudre er den göttlichen Zorn, sein Wohlwollen nehmen wir für uns in Anspruch.

5. Des Himmels roten Eber, dessen Haar in Muschel-form aufgewunden ist, seine funkelnde Gestalt rufen wir in Verehrung an;

in der Hand tragend Arzneien, erwählenswerte (kostbare), möge er über uns Schutz und Schirm und Obdach halten.

6. Dieses Wort wird dem Vater der Marut gesprochen, süsser als Süßes, dem Rudra ein Stärkungsmittel;

verleihe uns, Unsterblicher, Nahrung der Sterblichen, (uns) selbst, unsern Kindern, unserm Stamm sei hold.

7. Nicht unsern grossen, nicht unsern kleinen, nicht unsern (noch) wachsenden, nicht den erwachsenen, nicht unsern Vater erschlage², nicht unsere Mutter, nicht unsern lieben Leibern füge Schaden zu³.

8. Nicht an unsern Kindern und (unserer) Nachkommenschaft, nicht an den Leuten⁴, nicht an unsern Rindern, nicht an unsern Rossen füge uns Schaden zu; unsere Männer töte nicht, Rudra, im Zorn; dir Opfer bringend rufen wir dich fortwährend an.

9. Lieder habe ich dir herbeigetrieben wie ein Viehhirt; schenk uns, Vater der Marut, deine Huld;

denn glückbringend ist dein überaus gnädiges Wohlwollen⁵; drum nehmen wir deinen Schutz in Anspruch.

10⁶. Fern sei dein Rindermorden⁷ und dein Männer-

¹ Vgl. I, 431: — Kavi Soma, HILLEBRANDT S. 400—404.

² SĀYANA: *mā vadhih | mā hiṣih*.

³ *mā riṣihah | mā hiṣih*.

⁴ So GRASSMANN. — P. W.: Nachkommenschaft; WEBER: Enkel; LUDWIG: am lebendigen; SĀYANA: *āyūr (ity antodatto) manushyanāma*.

⁵ *sumatir mṛṣayātamā!*

⁶ V. 10 u. 11 sind nach GRASSMANN II S. 446 ein „müssiger Zusatz“.

⁷ Adj.? GRASSMANN: 'was den Rindern und Menschen verderblich ist'; WEBER (I. St. II S. 45): 'Fern dein Kuh schlagend, Menschen schlagendes Geschoss, Manntötender'.

morden, du männerbeherrschender! Dein Wohlwollen soll bei uns sein;

sei uns gnädig und sprich uns freundlich zu, o Gott, und gewähre uns doppelt starken Schutz.

11. Wir haben Anbetung ihm ausgesprochen, Beistand suchend; es höre unsern Ruf Rudra mit den Marut¹;

(das sollen uns Mitra und Varuna gewähren, Aditi, Sindhu, Prithivî und Dyaus).

2, 33.

1. Es nahe uns deine Huld, o Vater der Marut, nicht mögest du uns der Sonne Anblick vorenthalten;

der Held erweise sich gnädig unserm Rosse; mögen wir uns fortpflanzen, o Rudra, in Kindern.

2. Durch die von dir, o Rudra, verliehenen höchst heilbringenden Arzneien möge ich 100 Jahre erreichen; hinweg von uns verscheuche Feindschaft weit, hinweg Bedrängnis, hinweg Krankheiten nach allen Seiten.

3. Der schönste unter dem, was geboren, o Rudra, an Schönheit bist du; der stärkste der starken², der du den Donnerkeil im Arme trägst;

bringe uns hinüber über die Bedrängnis zum Heile, alle Anläufe des Unheils halte fern.

4. Nicht mögen wir dich, o Rudra, erzürnen durch unsere Anbetungen, nicht durch schlechtes Lob, o Stier, nicht durch vermischte Anrufung³.

Lass unsere Helden gedeihen durch Arzneien; ich höre, du bist der heilkundigste Arzt.

5. Der sich durch Anrufungen und Opfer rufen lässt (?), den Rudra will ich mit Liedern abfertigen (?)⁴;

¹ *rudró marútván*; vgl. Soma *marútván* (HILLEBRANDT I S. 352); *Bṛihaspati marútván* 10, 98 i:

² Vgl. 'Soma stärker als die starken, heldenhafter als die Helden' 9, 66 17 (HILLEBRANDT I S. 341).

³ So LUDWIG nach SĀYANA: *sahūti sahūtyā visadṛiçair anyair devair saḥāhvānena* 'durch Anrufung mit nicht passenden oder entsprechenden Göttern'? — GELDNER-KÆGI verstehen: 'Ruf im Chor.'

⁴ Nach P. W. — GELDNER-KÆGI: beschwichtigen; GRASSMANN: besänftigen; vgl. OLDENBERG: Rel. d. Ved. S. 303 A 1: abfinden: SĀYANA:

der Süßes erschliessende (gütige?), der sich leicht rufen lassende, der rotbraune, der mit schönem Helme versehene, möge uns nicht der Eifersucht (dem Neide) in die Gewalt geben.

6. Erfreut hat mich der mit den Marut verbundene Stier, mit rüstigerer Lebenskraft den fliehenden; wie vor Hitze unversehrt den Schatten¹, so möge Rudra's Huld ich erreichen und zu gewinnen suchen.

7. Wo ist, o Rudra, deine beglückende Hand, welche heilend ist und *jalāsha* als Arznei hat², entfernend die gottgesandte Verletzung (Krankheit)? jetzt begnadige mich, o Stier!

8. Dem rötlich-braunen Stier, dem weiss-glänzenden, lass kräftig (?)³ ich ein kräftiges Preislied erschallen; verehere den flammenden mit Verehrungen, wir besingen das glänzende Wesen (den ehren Namen?) Rudra's.

9. Mit starken Gliedern schmückt sich der vielgestaltige, starke, rotbraune und mit glänzendem Golde;

von Rudra, dem Herren dieser weiten Welt, weicht nie die Asurenwesenheit (die göttliche Lebenskraft).

10. Als würdiger trägst du Pfeile und Bogen⁴, als würdiger den verehrungswürdigen allgestaltigen Schmuck;

als würdiger hast du diese ganze gewaltige Macht zur Verfügung; denn ein stärkerer als du, Rudra, ist nicht.

avadishīya | *avakhaṇḍayāmi* | *prīthak karomi* [zerteilen] | *apagatakro-dhaṇ karomi*.

¹ So GELDNER-KAEGI (*ghṛiṇi* Instr.); vgl. P. W. unter *ghṛiṇi*: *ghṛiṇīva* = *ghṛiner iva* unter Vergleichung von 6, 16 3a; PADAP: *ghṛiṇi* — *iva*; LUDWIG: 'wie der Hitze leidende den Schatten, so . . .'; nach SĀYANA: *api cāhaṇ ghṛiṇīva chāyāṃ yathā sūryakiraṇasantaptaḥ chāyām pravṛṇaty evam . . .*; BERGAIGNE I p. 6: 'puissé-je atteindre la faveur de Rudra comme l'ombre pendant l'été'.

² Nach P. W. ist *jālāsha* Adj. — 'Where, o Rudra, is your merciful hand which heals and has the *jālāsha* for remedy' BLOOMFIELD, Amer. Journ. of Phil. XII p. 428. — Ob nicht *jālāsha* ein Subst. m. sein kann wie *jālāshā* n. und *jālāshā* n.? Dann wäre der Sinn: (wo ist) der *jālāsha*, welcher heilend ist (?).

³ *mahās* nach GELDNER-KAEGI Adverb.

⁴ Ueber Soma's Waffen s. HILLEBRANDT I S. 340f.

11. Preise den berühmten auf dem Wagensitz sitzenden jungen (Kämpfer), der wie ein wildes Tier (ist), den furchtbaren, anfallenden, gewaltigen;

sei gnädig dem Sänger, o Rudra, (weil) gepriesen; einen anderen als uns sollen deine Wurfgeschosse (Pfeile?) niederwerfen.

12. Wie das Kind den Vater ehrfurchtsvoll begrüßend (?)¹, so neige ich mich, o Rudra, (dir) dem sich nähernden entgegen;

den Geber von vielem, den Vorkämpfer² preise ich; du gibst, gepriesener, uns Arzneien.

13. Welches eure reinen Arzneien sind, o Marut, welches die wohlthätigsten, o Stiere, welches die erquickendsten sind;

welche der Vater Manu³ sich erbeten, die wünsche ich zu Heil und Glück von Rudra.

14. Möge Rudra's Geschoss (Pfeil) an uns vorbei sich wenden, möge des Glänzenden⁴ grosse (schwere) Ungunst⁵ vorbei gehen;

spanne die festen (Bogen, oder die harten Pfeile?) ab für die Fürsten (?)⁶, du (mit Harn) segnender (zeugungskräftiger) sei gnädig unsern Kindern und Enkeln (dem Stamm).

15. So, o rotbrauner Stier, erscheinend (zeige dich so!)⁷, dass du, o Gott, nicht zürnest, nicht tötest;

¹ *vādamānas* statt *vādamānam* DELBR. — LUDWIG: 'wie ein Kind dem freundlichen Vater entgegen' (?) — GELDNER-KAEGI: 'wie seines Vaters Gruss das Knäbchen zustrebt'.

² *sātpatim*; LUDWIG: 'den wahren Herrn'. — SĀYANA: *satām pālayitāram* 'den Schirmer der Guten'.

³ Vgl. I, 114 z.

⁴ SĀYANA: *tveshasya dīptasya*.

⁵ *durmatis!*

⁶ D. h. schieße nicht auf die . . . mit deinen harten Pfeilen; nur für die Bösen wird des Gottes Bogen gespannt (10, 125 e). — SĀYANA: *sthirā sthirāni tvadiyāni dhanūnshi* (Bogen) . . . *avatanushya | aratatajyāni kuru* (mache zu solchen, die abgespannte Sehnen haben); P. W.: 'entweder: brich den Widerstand (der Feinde) für . . . oder sei nachsichtig gegen . . .'; GELDNER-KAEGI: 'sei nicht hart gegen unsere Lohnherrs' oder 'lass die Lohnherrs gegen uns nicht hart sein', d. h. mach sie geneigt, uns reich zu lohnen.

⁷ „Aus dem Vokativ *cekitina* ist der Imperativ des Verbs noch einmal hinzuzudenken.“ GELDNER-KAEGI.

die Anrufung erhörend habe Acht auf uns hier; (mögen wir laut mit guten Männern vereint singen in der Versammlung).

7, 46.

1. Dem Rudra mit starkem Bogen, mit schnellem Pfeil, dem Gotte, dem beständigen (?)¹ bringet diese Lieder;

dem unüberwindlichen, siegreichen Führer (?)², dem mit scharfen Waffen versehenen; er höre uns.

2. Denn vermöge seines Sitzes (in der Höhe) (?)³ nimmt er wahr das irdische Geschlecht, vermöge seiner Herrscherwürde das himmlische;

gern komme zu unsern Thoren (Häusern), die dich gern haben; vor Krankheit schützend erweise dich, o Rudra, bei unsern Kindern.

3. Dein vom Himmel herabgesandtes Geschoss, welches auf Erden fährt, das vermeide uns;

1000 Heilmittel hast du, o Svapivâta (sehr begehrt?⁴), nicht schädige uns an unsern Kindern, unserm Stamm.

4. Erschlage uns nicht, o Rudra, gieb uns nicht dahin; nicht mögen wir in deinem Bereich⁵ sein, wenn du aufgebracht bist;

¹ So P. W. — GRASSMANN und GELDNER-KAEGI: 'dem unumschränkten Herrscher' (svadhâvde).

² So GRASSMANN nach SÂYANA: *vedhase vidhâtre* (Festsetzer, Ordner).

³ So P. W. unter *kshâya* 'Wohnung, Wohnsitz, Aufenthalt'. SÂYANA: *kshayenaiçvaryena* (ebenso *sâmrâjyenaiçvaryena*). P. W.: „die Bedeutung Herrschaft oder Herrscher scheint sich im Veda nicht nachweisen zu lassen, und sämtliche Stellen, welche dafür angeführt werden oder bei den Kommentatoren dafür gelten, dürften sich unter die obige Bedeutung fügen“. — In unserm Verse scheint der Parallelismus der Gedanken doch dahin zu führen, für *kshâyena* keine von *sâ'mrâjyena* zu entfernte Bedeutung anzunehmen.

⁴ So GRASSMANN (*su — apivâta, api vâta*. Ptcp. von *van*, Wb.; P. W.): 'Wohl verstehend, wohl denkend; oder dessen Worte zuverlässig sind; LUDWIG: 'Des Windhauch in Schlaf versetzt'; SÂYANA behandelt das Wort als Eigennamen.

⁵ SÂYANA: *prasaïtau prakarshena bandhane*, LUDWIG: 'in deiner Schlinge'. — Dagegen P. W. unter *prasaïti*.

gieb uns Anteil am Opfer, an Herrschaft (über das Leben); schützt ihr¹ uns immer mit Wohlsein.

Zwei verneinende Urteile, glaube ich, werden sich Jedem bei unbefangenen Lesen dieser 4 Lieder aufdrängen, nämlich 1. dass in ihnen kein einziger Zug mit Notwendigkeit auf einen Wind- oder Sturmgott weist; denn selbst die Verbindung mit den Marut, in welcher Rudra erscheint, passt ebenso gut für einen Sonnengott (vgl. Indra) wie für einen Mondgott (vgl. Soma und Bṛihaspati, HILLEBRANDT I S. 351f., 415f.);

2. dass dieser Gott 'mit tausend Heilmitteln', 'der heilkundigste Arzt', durch dessen höchst heilbringende Arzneien, die er den Menschen giebt, man hundert Jahre zu erreichen hofft, dem man sich neigt, wie das den Vater begrüßende Kind, dessen Gunst man erstrebt wie den Schatten in der Sonnenglut, dessen überaus gnädiges Wohlwollen glückbringend ist, der den Kindern und Enkeln, den Rindern, Rossen und Schafen, (dem Zweifüssigen und dem Vierfüßigen), Gesundheit und Gedeihen spendet (nicht etwa bloss nicht schadet), der sich bei den Kindern vor Krankheit schützend erweist, — dass dieser Gott kein durchaus und in jeder Beziehung furchtbarer und böser ist. Ja die Worte: 'welch Heil und Glück der Vater Manu sich eropfert hat, das wollen wir erreichen, o Rudra, unter deiner Führung' (1, 114 2) klingen geradezu herzlich, nicht wie ein Ausspruch blasser Furcht. Ich komme nachher noch einmal auf diesen Punkt zurück.

Was den ersten betrifft, so glaube ich durch die vorhergehende Erörterung gezeigt zu haben, dass Rudra von Hause aus ein Lichtwesen ist. Ob seine Gestalt von der Sonne oder vom Monde ausgegangen ist, wird man kaum mit Sicherheit, nur vermutungsweise, sagen können, zumal da es nicht un-

¹ Ihr Götter? SĀVAṆA: *he rudrapramukhā devā.*

möglich erscheint, dass schon in der ältesten uns entgegen-tretenden Form des Gottes eine durch Spekulation veranlasste Verschmelzung der beiden Lichtwesen zukommenden Eigenschaften anzunehmen ist. Es lässt sich darüber etwa sagen:

a) Nur für den Sonnengott scheint die Bezeichnung als Stier, der der Gatte der Mondkuh Priçni ist, zu passen; doch ist ein Schwanken in der Auffassung des gegenseitigen Verhältnisses dieses Stieres und dieser Kuh vielleicht schon anfänglich vorhanden gewesen. (Vgl. Urrel. d. Indog. S. 15.)

b) Mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit lässt sich für die Sonnennatur Rudra's sein Verhältnis zu den Marut sowie seine Entwicklung zum Gewittergotte anführen. Jedoch ist hier schon Zweifel gestattet, da dieselbe Entwicklung bei den Mondgöttern Soma und Brishaspati nachgewiesen ist. Auch lässt die Vielheit der Rudra's (= Marut) die Vermutung aufkommen, dass damit die früheren (zu Blitzen gewordenen) Monde gemeint sein könnten.

c) Für einen ursprünglichen Mondgott sprechen etliche, wenn auch nicht allzu schwer wiegende, Uebereinstimmungen mit Soma, auch mit dem griechischen Hermes¹, den ich für einen alten Mondgott halte. Rudra und Soma sind weise Seher (1, 43 1, 114 4); Rudra ist Sangesherr *gāthāpatis* 1, 43 4; *stotr* Nigh. 3 16, s. WEBER, I. St. II S. 20; Soma ist Herr der Rede, HILLEBRANDT I S. 349f.; 'den Menschen giebt er Gedanken und Lieder ein', ebenda S. 401; 'il est comparé à un

¹ Ἑρμῆϊ κοσμοκράτωρ, ἐγκάρδιε κόκλιε Σελήνης h. mag. in Merc. 1 WESSLEY (s. Epitheta Deorum coll. Bruchmann, Lips., 1893). Vgl. meine Urrel. d. Indog. S. 14 A. Zu beachten sind noch ausser den dort angeführten besonders folgende Beiwörter: ἐπίσκοπος, διαγής, τελαμφόρος, φασφόρος, χρυσοφαής, αἰθήρων, στρογγύλος, τρογαλός, Νωννακρίατης, τρικέφαλος, φαῖδρος θεός [vgl. den anderen Saraméyas, den dreiköpfigen Kerberos und den dreiköpfigen Geryones, τρικέφαλον Γηρυονῆα, den Sohn des grossen Goldsäbels am Himmel, des Chrysaor (Hes. Theog. 288)]; τετραπλόχην, τετραγώνιος, διπρόσωπος [vgl. Janus], τροφαῖος (neben einer Artemis τροφαία), τροφοῦχος.

chantre' 9, 717 (BERGAIGNE); Vâc spannt des Rudra Bogen 10, 125 6; Hermes ist λόγιος. — Rudra ist Herr des Tieropfers; *medhâpatîs* 1, 43 4, 'der das Opfer ausführende' 1, 114 4; vgl. HILLEBRANDT S. 401. — In der Vâj. S. treten, um dies schon vorweg zu nehmen, noch als Gleichheiten hinzu: Rudra und Soma sind Bergbewohner und Herren der Kräuter; vgl. Hermes als Herrn des Zauberkrautes μῶλο Hom. Od. 10, 305.

d) Mehr für einen Mondgott scheint ferner Rudra's Bezeichnung als vielgestaltiger 2, 33 9 und sein allgestaltiger Schmuck 2, 33 10 zu passen (vgl. Hermes πολόγιος), sowie dass vergleichungsweise gesagt wird, er sei glänzend wie die Sonne 1, 43 6; dies scheint doch besser von Jemand gesagt zu werden, der eben nicht die Sonne selber ist. Sehr bemerkenswert ist, dass er zugleich als der braune und der weiss-glänzende Stier 2, 39 8 (ähnlich V. S. 39 gleichzeitig als *tāmrā* und *aruṇā* 'dunkel [dunkelrot, kupferrot P. W.] und rötlich') bezeichnet wird (vgl. Sneewitchen, die zugleich schwarz, rot und weiss ist!). Bemerkenswert ist ferner die starke Hervorhebung seiner Schönheit (1, 43 6; 2, 33 9), die gerade ein bekannter Ruhmestitel des Mondes, mehr noch als der Sonne, ist; die Bezeichnung *kapardin* 'dessen Haar in Muschelform aufgewunden ist'; die als *āditi* 'der Unvergängliche' (1, 43 9); auch wohl die als des Himmels roter Eber (Soma heisst Eber 9, 97 7). Der merkwürdige Vers 2, 33 9 scheint geradezu eine Beschreibung des Anwachsens des Mondes zu enthalten. Dass Rudra Menschen und Vieh (s. auch 10, 169 1) Heil und Gedeihen verleiht, seine Rolle als Arzt, möchte zunächst passender für einen Sonnengott scheinen, dessen Einfluss auf alle Kreaturen doch als der mächtigere angesehen werden muss; doch ist zu bedenken einmal, dass zum Hort der Geschöpfe sich schliesslich jeder mächtige Gott entwickeln kann, sodann dass ihm gerade die Bitte vorgetragen wird: 'mögen wir uns in Nachkommenschaft fortpflanzen' 2, 33 1. Ueberall wird Einfluss auf die Nachkommenschaft in erster Linie dem Monde

zugeschrieben, wegen seines Einflusses auf die Menstruation und die Schwangerschaft; die weiblich gedachte Mondgöttin wenigstens ist ganz notwendig zugleich Geburtsgöttin (Urrel. d. Indog. S. 28f.). Vgl. Hermes ἀλεξίκακος und seine Rolle als die eines 'zeugerischen, befruchtenden Hirtengottes' (ROSCHER, Ausf. Lex. S. 2389f.), eines οἰπόλος. In der solennen Formel *yáthā çám ásad dvipáde cátushpade* 'dass Heil werde dem Zweifüssigen und dem Vierfüßigen' 1, 114₁ (vgl. 6, 74₁, an Soma und Rudra: *çám no bhútam dvipáde çám cátushpade* 'werdet heilsam unserm Zwei- und Vierfüßigen'; vgl. auch 10, 169₁; Av. 11, 21₂₈) klingt Rudra's Rolle als 'Herr der Tiere', *Paçupati*, wie er später genannt wird (V. S. 16₄) und als Beschützer der Kinder an; vgl. 2, 33₁ und 14; 1, 43; 1, 114. Auch dass die rigvedischen Sänger ihn schon als *oshadhipati*, *óshadhínám páti* 'Herrn der Pflanzen', wie er V. S. 16₁₉ heisst, kannten, ässt sich daraus schliessen, dass sie ihn als besten der Aerzte und im Besitz aller Arzneien befindlich bezeichnen. Wir hätten damit eine neue Gleichheit mit Soma *oshadhipati* (HILLEBRANDT, Ved. Mythol. I S. 390f.: 'der Mond ist Herr des Wachstums, also auch der Kräuter'!). *patir oshadhínám* bedeutet später geradezu den Mond, ebenso *oshadhipati*, *oshadhípati*, *oshadhigarbha*, *oshadhíça* (s. P. W.). Rudra's Heilmittel *jaláshá*, mag es nun den Regen oder den Tau bedeuten, kommt zunächst den Pflanzen zu gute und hilft dadurch auch den Menschen, die in Krankheiten heilender Kräuter bedürfen. Zu vergleichen sind die Beziehungen, welche die Mondgöttinnen Medea, Circe, Pasiphae, Demeter (h. Hom. 229), Helena u. a. zu den Kräutern haben; sie sind zum Teil φαρμακίδες (s. mein Progr.: Beiträge zur genaueren Erkenntnis d. Mondgotth. b. d. Griech., Berl. 1885, S. 7); Hermes verleiht das Kraut μῶλο. Die Mondgöttin Demeter ist geradezu zur Göttin des Getreidebaues, der Obst- und Gartenzucht geworden.

Noch eine Betrachtung bleibt übrig. Wir können in den wenigen Rudraliedern die Anfänge einer doppelten Entwicklung

der Gestalt dieses Gottes wahrnehmen, nämlich 1. die von einem gütigen, milden und gnädigen Gott zu einem finsternen und furchtbaren; 2. wenigstens einen Schritt zu ethischer Weiterbildung. Ich will den zweiten Punkt, als den am wenigsten stark und und zum Teil nicht rein für Rudra hervortretenden, vorwegnehmen. Der oben (S. 211) besprochene Vers 10, 125 e zeigt, dass Rudra's Zorn in Beziehung zur menschlichen Sünde gebracht wurde. Etwas ähnliches zeigt sich in dem Liede 6, 74, welches jedoch an Rudra und Soma zusammen gerichtet ist, so dass zweifelhaft bleibt, was davon auf Rudra's alleinige Rechnung zu setzen ist. (Vgl. oben S. 141f.) Es heisst da:

2. (= Av. 7, 42₁): *sómârudrâ vi vrihatam vîshûcim amivâ yâ no gâyam âvivéça |*

âre bâdthetam nirritim parâcair asmé bhadrâ sauçrava-sâni santu (Av.: *kritâm cid énah prâ mumuktam asmât*).

3. (= Av. 7, 42₂): *sómârudrâ yuvâm etâny asmé viçvâ tanûshu bheshajâni dhattam | âra syatam muñcetaṃ yân no âsti tanûshu baddhâm kritâm éno asmât*.

2. 'Soma und Rudra, treibt weit nach allen Seiten die Krankheit, welche in unsern Hausstand gekommen; fern hinweg drängt die Nirriti; unser soll glückliche Wohlberühmtheit (LUDWIG; P. W.: Wettkämpfe) sein. (Av.: löset von uns jede begangene Sünde.)

3. Soma und Rudra, legt in unsere Leiber alle diese Arzneien; löset los, ziehet ab von uns, was an unsern Leibern haftende **Sünde** ist, die wir begangen?

Die Anschauung, dass die angerufenen Gottheiten Heilgötter sind, Arzneien spenden und Menschen und Tiere von Krankheiten befreien, berührt sich hiernach mit der weiteren, aus dem Wesen der Lichtgottheiten sich leicht entwickelnden, dass sie den Menschen auch von der Sünde (SĀYANA: *énaṣ = pāpam*) lösen. Demgemäss heisst es weiter V. 4:

tigmâyudhau tigmâhetî suçévaṃ sómârudrâv ihâ sū mriṣataṃ nah | prâ no muñcataṃ vârunasya pâçâd gopâyâtam

naḥ sumanasyāmānā 'mit scharfen Waffen, scharfen Pfeilen, sehr hold, Soma und Rudra, seid uns gnädig, löset uns von dem Strick (der Schlinge) Varuna's, behütet uns günstig'.

Wie hier beide Gottheiten als gütig erscheinen, so in folgender Stelle Rudra allein; 5, 42¹¹: *tām u sṭuḥi yāḥ svishūḥ sudhāvā yó viçvasya ksháyati bheshajāsya | yákshrā mahé saumanasāya rudrāṃ nāmobhir detām ásurāṃ duvasya* 'den preise, welcher schöne Pfeile und Bogen führt, welcher über jegliche Arznei gebietet; zu grossem Wohlwollen huldige dem Rudra, mit Verehrung opfere dem Gott, dem Asura' (oder dem himmlischen Asura, s. oben S. 145).

Wie schon oben ausgeführt, ist es ganz unmöglich, sich den Krankheit heilenden Gott, den 'besten Arzt', der Menschen und Tieren Wachstum und Gedeihen verleiht, den 'Weltenvater' *dhūvanasya pitāram* (6, 49¹⁰), als einen von Hause aus bösen Gott zu denken. Im Rv. überwiegt seine Güte (obwohl PISCHEL, Z. D. M. G. 40 S. 120 es leugnet); man betet wie zu anderen guten Göttern: *srastí no rudrāḥ pātv ānhasāḥ* 'zum Heil beschirme Rudra uns vor Ungemach' (GRASSMANN) 5, 51¹³; Gebet und Verehrung ist ihm lieb 7, 36⁵ (er ist *nṛiñāṃ stutās* 'von den Männern gepriesen' 10, 93⁴); aber allerdings wird auch hier schon sein Grimm und seine Fähigkeit zu schaden stark betont, so 1, 114⁴⁷⁻⁸¹⁰; 7, 46^{3 u. 4}; besonders aber in 2, 33, wohl dem jüngsten der vier Rudralieder. Rudra heisst *ugrá* 'grausig' 10, 126⁵ (so aber auch andere Götter: Indra, die Marut, Varuṇa, Bhaga, s. P. W.); *nṛihān* 'Männer tötend' 4, 3⁶. Wie 2, 33¹⁴ betet man auch sonst noch *pāri vo hetī rudrāsya vriyāḥ* 'möge Rudra's Geschoss sich an euch vorbei wenden' 6, 28⁷ (= Av. 4, 21⁷, *vriṇaktu* st. *vriyāḥ*).

Die Frage nun, wie Rudra zu dem furchtbaren und schrecklichen Gott, der er später ist, geworden ist, dürfte schwer zu entscheiden sein. Jeder als mächtiger Herrscher gedachte Gott wird eine solche Entwicklung nehmen können,

falls der Charakter eines Volkes darnach ist, und wenn sich letzterem vielleicht das Bild grausamer und tyrannischer Herrscher öfter gezeigt und tiefer eingepägt hat, als das väterlich sorgender Volksbeglucker. Dennoch reicht diese Möglichkeit für Rudra vielleicht nicht aus. Wie schon oben angedeutet, könnte sein Grimm von seiner Eigenschaft als blitzender und donnernder Gewittergott seinen Ausgangspunkt genommen haben; doch lässt sich dagegen sagen, dass er als Gewittergott nicht eben stark hervortritt. Rätlicher erscheint es, die dunkle und furchtbare Seite des Gottes unmittelbar an seine ursprüngliche Wesenheit als Lichtgott anzuknüpfen, und zwar scheint dies leichter bei einem Mond- als bei einem Sonnengott geschehen zu können. Zwar mag dahingestellt bleiben, mit welchem Recht BERGAIGNE I S. 6 von der Sonne sagt: „il (le soleil) n'est jamais, au moins sous son nom vulgaire, considéré comme malfaisant“; andererseits drängt sich doch die Betrachtung auf, dass der Mond eben ein dunkles Gegenbild hat, also in eine helle (gütige, freundliche) und eine dunkle (böse, feindliche) Hälfte zerlegbar ist. (Vgl. V. S. 16, 2.) Der dunkle Mond wehrt den Gefahren der Nacht nicht, zeigt sich als solcher den guten Menschen feindlich, begünstigt schädliche Dämonen sowie Räuber und Diebe.

Dieser Gedankengang hat offenbar auf die Entwicklung vieler Sagengestalten, die vom Monde ausgegangen sind, Einfluss geübt. (Vgl. PRELLER, Gr. Mythol. II² S. 64.) Ich nenne Gunther und Hagen, die dunklen Gegenbilder des lichten Siegfried (vgl. meine Schrift, Ueb. d. Bdtg. d. Grimm'schen Märchen, Hamburg 1896, S. 26); auch für Loki's Tücke halte ich diesen Ausgangspunkt nicht für unmöglich.

Bei den Griechen finden wir mehrere schädliche Genien, die ohne Zweifel eigentümlich entartete Mondgenien sind. Ich nenne z. B. Medusa, Scylla und Lamia. Ueber letztere s. oben S. 234 A. 1; über Medusa, PRELLER, Gr. Mythol. II² S. 64f. Von Scylla, der Tochter der Lamia oder der „nacht-

wandelnden Hekate, die man auch Crataeis nennt“, glaube ich in meinem Programm *De Niso et Scylla in aves mutatis* (Berlin, Gärtner 1884) gezeigt zu haben, dass sie Mondgöttin ist. Dass sie, weil durch das Schicksal zur Vernichtung bestimmt (σκόλλα = *skvalyá* = divellenda oder discerpenda), aus Hass und Bosheit, wie Lamia, andere vernichtet, scheint erklärbar. Ich dachte damals noch nicht an die Möglichkeit, dass auch Odysseus ein alter Mondgott sein könnte (s. oben S. 233; ich füge hinzu, dass er auch ein Traumorakel (!) hatte, Lycophr. 799 ff. [ROHDE, *Psyche* ¹175, ²186]); jetzt erscheint mir der Mythos von der Vernichtung seiner Gefährten durch Scylla eben so verständlich wie der von ihrem Aufgefressenwerden durch Polyphem. Ob der alten Ableitung des Namens Ὀδυσσεύς von ὀδύσσομαι zürnen, grollen, hassen (Hom. O. 19, 407; 275; 1, 62) doch eine gewisse Berechtigung zuzuerkennen ist?

Was Rudra's Entwicklung zu einem schrecklichen Gotte anbetrifft, so ist nicht unmöglich, dass volksetymologische Erklärung des Namens *rudra* mit eingewirkt hat. Auch wird ein Mondgott in der Vorstellung leicht zum Todesgotte (vgl. Yama), und unter dem gefürchteten Geschoss Rudra's mag man teilweise geradezu den Tod verstanden haben; freilich wird das nicht ausdrücklich gesagt. (Vgl. unten über Rudra's Hunde im Av.)

Werfen wir nunmehr einen kurzen Blick auf Rudra's Gestalt in der *Vâjasaneyi-Samhitâ*.

In dem Rudrahymnus des 16. Buches, dem *Çatarudriyam* tritt uns ein derartiges Anwachsen des Gottes, eine derartige Ausdehnung seiner Macht auf alle nur denkbaren Gebiete entgegen, dass nicht entfernt mehr daran zu denken ist, überall ursprüngliche Anschauungen finden zu wollen; vielmehr würde man, wenn man dieses Stück als älteste Ueberlieferung über Rudra hätte, über seine ursprüngliche physikalische Bedeutung wahr-

scheinlich im Unklaren bleiben; so verschwommen sind bereits die Grundlinien, so sehr waltet das Bestreben vor, sich den Gott überall gegenwärtig und mächtig zu denken, ihm alle möglichen Eigenschaften zuzuschreiben. Da wir aber an der Ueberlieferung des Rik einen sicheren Ausgangs- und Stützpunkt haben, so können viele Wendungen als hochbedeutsam hinzugenommen werden. V. 2 heisst es: *yā te rudra śivā tanūr āghorāpapakācinī | tūyā nas tanvā śāntamayā giriśantābhicākaṣihi* 'welches, o Rudra, deine gnädige Gestalt (WEBER: Form), nicht schrecklich, nicht hässlich aussehende (P. W. — WEBER: Zorn nicht kündende) ist, mit dieser heilbringendsten Gestalt (WEBER: Form), o Bergbewohner, schau hin auf uns (vgl. 49).

Die Unterscheidung der beiden Gestalten oder Formen Rudra's verdient Beachtung (Demeter wurde auch als 'Schwarze', als 'schwarze Braut' μέλαινα νόμφη in Phigalia verehrt; Liebesgeschichte S. 107).

Auf Rudra's Aussehen beziehen sich die Beiwörter (die, auf einen Windgott bezogen, sämtlich wie die Faust aufs Auge passen würden), *tāmra* 'dunkelrot, kupferrot' (neben babhrú) 6 u. 39; *aruṇā* 'rötlich' 39; *vilohita* 'hochrot' 7; *babhluṣā* 'bräunlich' 18; *nīlalahita* 'schwarzrot' 40; *tvīshīmat* 'leuchtend' (?) 17; *śashpīnjara* 'gelbrötlich schimmernd wie junger Rasen' (P. W. nach Mahīdh.) 17 18; goldarmig (*nāmo hiranyabāhava senānyē* 'Verneigung dem goldarmigen Scharenführer') 17; *nīlagrīva* 'blauackig' oder 'schwarzhalzig' (WEBER) 7, wohl auf den schwarzen Teil der nicht vollen Mondscheibe zu beziehen (man könnte allerdings auch an den blauen Himmel denken, wie ja Wuotan's Mantel blau ist, aber die Bezeichnung Nacken scheint dafür weniger zu sprechen als die des Mantels); daher auch *śitikāṇṭha* 'weisshalzig' 28;

Wie im Rv. ist er *kapardin* 10 29; sodann *hārikeṣa* 'gelbhaarig' 17 (so heisst Agni, die Sonne, Indra, Vishṇu und Savitar); aber auch *vyūptakeṣa* 'dessen Haar geschoren ist' (WEBER

nach Mahidh. oder 'dessen Haar verwühlt ist' P. W.) 29, (beide Bedeutungen würden für den bald strahlenden, bald dunklen, d. h. seiner Haare beraubten, Mondkörper passen). Ob das Beiwort *çipivishṭā* in demselben Verse ebenfalls kahl bedeutet oder etwas anderes (P. W.: 1. kahl, 2. hautkrank = *duçcarman* [!]; BENFEY, S. V. II S. 183: 'strahlendurchdrungen'), wage ich nicht zu entscheiden (vgl. WEBER, J. St. II S. 38; MUIR IV p. 74—77); es erscheint auch als Beiname Vishnu's Rv. 7, 99 7, 100 5, 6.

V. 19 heisst Rudra 'der rote Baumeister' (*namo rôhitāya sthapātaye*, MUIR: to the red architect; WEBER: 'dem roten Zimmermann'; P. W.: *sthapāti* 1. Statthalter, Oberbeamter, 2. Baumeister). Die Bezeichnung könnte auf den sich selbst immer von neuem bauenden Mond bezogen werden, oder auf den zum höchsten Gott erhobenen (V. 53 ist er vielleicht schon *içāná* 'Herr'; anders WEBER, J. St. II S. 46) Weltherrscher und Weltschöpfer (vgl. Rv. 6, 49 10: *bhūvanasya pitāram* 'den Weltenvater').

Auf Rudra's Aeusseres bezieht sich noch das Beiwort *sahasrākshā* 'tausend Augen habend' 8, 13, 29. Es erinnert gar sehr an die 10 000 Augen des von Hermes getöteten Argos Panoptes, den ich schon in meiner Programmabhandlung „Beiträge zur genaueren Erkenntnis der Mondgottheiten bei den Griechen“ (Berlin 1885) für den Mond erklärt habe. Die 10 000 Augen kommen ihm zu, weil der Sternenhimmel zu ihm gehört, weil er ein *tarāpatis*, ein Sternenherr, ein Ἄστέρπιος ist. Die Augen im Schweife des Pfaues der Hera bedeuten dasselbe. Durch dieses Beiwort steigt die Wahrscheinlichkeit, dass Rudra ein alter Mondgott ist, gar sehr. (Freilich heisst auch Indra so, Rv. 1, 23 3.)

V. 22 heisst Rudra *ushnīshin* 'mit einer Kopfbinde versehen, turbanbedeckt' (WEBER). (Im M. Bh. e. Bein. Çiva's; *ushnīsha* 'Kopfbinde, Turban, Diadem' P. W.) WEBER (S. 35) vermutet eine Beziehung des *ushnīsha* auf den Vrātja; näher

scheint mir zu liegen, an Rudra's *nishka* und Çiva's Beinamen wie *candraçekhara* u. s. w. (s. oben S. 133) zu denken.

Beachtung verdient ferner V. 30: *námo hrasvāya ca vāmanāya ca námo bṛihatē ca vārshīyase ca námo vṛiddhāya ca savṛidhe ca* 'Verehrung dem Kurzem und dem Zwerghaften, Verehrung dem Grossen und dem Grösseren, Verehrung dem Gewachsenen und Wachstum habenden' (wachsen machenden, WEBER).

Wenn kein blosses Spiel mit Gegensätzen beabsichtigt ist, eine Annahme, die bei dem Charakter des ganzen Stückes allerdings statthaft wäre, so könnte man glauben, dass die verschiedenen Phasen des Mondes gemeint seien. Vgl. auch V. 32.

Rudra heisst 'Bergbewohner' *giriçanta* 2 3; *giriçá* 4; *giriçayá* 29; **Bergschützer** *giritrá* 3; **Bergdurchstreifer** *giri-cará* 22. Die häufige Wiederholung des Beinamens zeigt die Festigkeit der Vorstellung. Der Name ist offenbar ein hochbedeutsamer Kultusname. Der helle Mond über den Höhen des fernen Gebirges, aus dem er emporgestiegen zu sein schien, musste die Phantasie ohne Zweifel stark anregen. Zur Seite steht die griechische Sage von der Geburt des (Mondgottes) Hermes aus dem Hohlberg (Κυλλήνη), s. ROSCHER, Ausf. Lex. S. 2367. Griechische Mondgöttinnen, Selene, Hekate, Demeter, Medusa u. a. wurden ganz gewöhnlich als in Höhlen wohnend gedacht (WELCKER, Gr. Götterl. I S. 556 f., 562; PRELLER, Gr. Mythol. II² S. 65 f.; meine Liebesgeschichte S. 107).

Ueber Rudra's sonstigen Aufenthalt enthält das „Hundert-rudra-Kapitel“ viel, so viel, dass die Absicht nicht zu verkennen ist, die Allgegenwart des Gottes durch die ganze Natur zugleich zum Ausdruck seiner Allmacht recht deutlich hervorzuheben. Rudra ist eben überall (für Sonne und Mond auch durchaus passend gedacht); das Aufgebot der rhetorischen Mittel aber, um diesen Gedanken durchzuführen, hindert uns, in den einzelnen Wendungen immer tiefe Bedeutsamkeit, klare Anschauung oder von altersher überkommene Aus-

drucksweise zu vermuten (vgl. 31—33 42 ff.). Hervorgehoben zu werden verdient jedoch, dass er daneben auch als 'der Wanderer' *nicerú* und *paricará* 20, als Herr der Wege und Strassen 17 37, und Himmelsgegenden 17, bezeichnet wird. Man denkt wieder ausser an den 'Führer' Herakles, den pilgernden ('H. ἴγρεμών, vagus Hercules), der ein Sonnengott ist, an Hermes als **Wegegott**, 'E. ὄδιος, ἐνόδιος, ἴγρεμόνιος, ἀγήτωρ (ROSCHER, Ausf. Lex. S. 2382) und an die Mondgöttin 'Εκάτη ἐνόδια (ROSCHER a. a. O.).

Ehe ich jedoch auf die ethische Fortentwicklung des Gottes, die wir hiermit schon gestreift haben, näher eingehe, seien erst noch seine verwandtschaftlichen Beziehungen in der V. S. erwähnt. 3, 57 wird seine Schwester Ambikâ genannt (*rudra . . . sahú svásrâmbikayá*). Ob damit bloss sein Beiname Tryambaka (V. S. 3, 58) erklärt werden soll, bleibt unsicher (s. oben S. 231 f). Ebenso unsicher, ob bereits hier als seine Gemahlin die Umâ bezeichnet wird, die später Gemahlin des Rudra-Çiva ist, Tochter des Himavant von der Menâ (P. W.); 3: *mâmah sômâya ca rudrâya ca*; Mahîdh.: *umayâ sahitah somas* also 'dem mit der Umâ vereinten'; WEBER: 'Verneigung dem Soma und dem Rudra'. Von den späteren Gattinnen des Çiva (der die beiden Götter Agni und Rudra in sich vereinigt), beziehen sich, wie WEBER, J. St. II S. 190 bemerkt, Umâ, Ambikâ, Pârvatî, Haimavatî, auf Rudra. Das Weilen in den Bergen ist auch im Namen der beiden letztgenannten ausgedrückt.

Erwähnt sei auch noch zuvor, dass V. S. 3, 57 die **Maus** oder Ratte oder der Maulwurf Rudra's Tier genannt wird: *âkhus te paçûh*. Später ist die Maus das heilige Tier des Ganêça, des Sohnes Çiva's von der Pârvatî, einer Wiederholung des Rudra selbst. Ganêça reitet auf einer Maus oder Ratte (*âkhuga, âkhratha, mûshikâñka*). Die Vergleichung mit Apollo Smintheus liegt nahe und fordert Beachtung; doch weiss ich, gerade weil der Sonnengott Apollo, nicht Hermes,

Σμινθεός ist, keine genügende Erklärung zu geben. Die künstliche Deutung von GROHMANN (Apollo-Smintheus, Prag 1862), wonach die Mäuse die Seelen der Verstorbenen seien (S. 21), vermag ich mir nicht anzueignen. Eher möchte ich annehmen, dass Rudra, wie er Herr der Diebe und Räuber ist, weil diese meist bei Nacht ihr Wesen treiben, so auch der Mäuse, weil diese ebenfalls bei Nacht vorzugsweise zum Vorschein kommen und die Menschen bestehlen (*mush* 'rauben, stehlen'; *misha*, *mushka* davon abgeleitet).

Wir kommen hiermit zu den von der physikalischen Grundlage sich mehr und mehr abhebenden Gestaltungen des Gottes. Rudra ist der Herr der Diebe, Langfinger, Spitzbuben, Beutelschneider und Räuber (V. S. 16, 20), natürlich weil für dieses Gelichter schon damals galt: „der Mond ist unsere Sonne“. Aus demselben Grunde ist Hermes Gott der Diebe.

Noch näher ist die Beziehung zu Hermes, dass Rudra kluger oder listiger Handelsmann genannt wird (*nāmo mantrīṇe vānījāya* 19). Dass er auch Reichtum verleiht (3, 58) bringe ich lieber als mit diesem Zuge mit seiner allgemeinen Güte, die auch im Yajur-Veda noch den Grundton bildet, und damit, dass er Paçupati ist, zusammen. Er ist zunächst 'Herr der Pflanzen' (19: *śhathînām pātaye nāmah*), der Bäume (*rikshānām* 19), der Wälder und der Felder (*vānānām* und *kshētrānām* 18), der Gebüsch und des Strauchwerks (*kākshānām* 19). Damit hängt zusammen, dass er, wie schon im Rigveda, Arzt und Heiler ist *prathamô daivyo bishak* 'der erste Arzt, der göttliche' 5. — Weil er als Herr der Pflanzen das Futter und heilsame Kräuter für das Vieh wachsen lässt, und weil er zugleich als Mondgott die Zeugung und Befruchtung und das Gedeihen der Ungeborenen sowie die Geburten befördert, ist er Paçupati 'Herr des Viehs' 28, 39, gerade wie Hermes 'zeugerischer und befruchtender Hirtengott ist, welcher den von ihm geliebten Menschen Reichtum, besonders Herden verleiht' (ROSCHER, Ausf. Lex. S. 2389). Daher heisst es von

ihm V. S. 3, 58: *yāthā no rāsyasas karad yāthā nah çréyasas karad yāthā no ryarasāyāt* 'dass er uns reicher mache, dass er uns angesehener mache, dass er uns möge gedeihen lassen'. Und 3, 59: *bheshajām asi bheshajām garé çrāya pūrushāya bheshajām sukhām meshāya meshyai* 'du bist Arznei, Arznei für die Kuh, Arznei für das Ross und den Menschen, Labung für den Widder und für die Schafmutter' (vgl. Rv. 1, 43 6). (Av. 13, 4²⁶ ist er *rasuvani* 'Gut verschaffend').

So wird doch auch hier seine gütige Seite noch berührt (16^{2 5 7 49 51}), und er kann ohne Hintergedanken *çivā* heißen; 3⁶³: *çivó nāmāsi* 'Holder (Çiva) bist du mit Namen'. Später verdrängte der Name Çiva den Namen Rudra, als die grause und schreckliche Seite im Wesen des Gottes mehr hervortrat; man nannte ihn *çivā*, um ihn milde zu stimmen. Vielleicht schon deshalb — doch ist das keineswegs sicher — heisst er 16⁶ *sumāṅgāta* 'Heil bringend'; neben *çaṅgū* '(dem Viehstand) wohlthätig, mild'⁴⁰, *tārā* 'Retter' u. s. w. (40 f.: 'Verehrung dem Retter, Verehrung dem Milden (*çambhū*) und dem Freundlichen, Verehrung dem mild (*çaṅkarī*) und dem freundlich Handelnden, Verehrung dem Gnädigen und dem Gnädigsten' (*çivāya ca çivātārāya*), *ca* wozu WEBER anmerkt: „*tāra* gehört, wie die folgenden Worte, zu den Schmeichelnamen, die man Rudra giebt, ihn milde zu stimmen.“ — An anderen Stellen führt er seinen alten Namen *mīdrās* und *mīdūshṭama* 8, 11, 51.

Daneben tritt natürlich seine grausige Seite stark hervor; er ist schrecklich (*ugrā*) und furchtbar (*bhīmī*) (40: Verehrung dem Schrecklichen und dem Furchtbaren, dem die vor ihm und die weit von ihm Treffenden, dem Tötenden und dem Mordlustigen [*hantré ca hanīyase ca*] WEBER); sein (oder der Rudra's) Zorn (*hēḍas*) wird fortgewünscht (6); er wird gebeten, mit seinem Pfeil nicht Menschen und Vieh zu treffen (3; vgl. 12). —

Zu betrachten sind noch die scheinbaren Ansätze zur Entwicklung eines Kriegsgottes bei Rudra. Seine Waffen

sind zunächst dieselben wie im Rv., nämlich Bogen und Pfeile, welche sehr umständlich erwähnt werden 1 3 9 10 13 14 22. Die Rudra's sind schwert- und lanzenführend 61. (V. 66 heisst es: 'die [ungesunde] Speise, Wind und Regen als Pfeile schiessen'. Doch steht dies vereinzelt.) Nach V. 52 u. 53 führt Rudra 1000 Waffen (*hetáyah*) in seinen Armen. Wenn sich dies alles auch auf seine Stellung als himmlischer Einzelkämpfer beziehen mag, so sehen die Ausdrücke *dandubhyà* 'Gott der Trommeln', 'in den Pauken weilend', und *àhananyà* 'mit Schlagen der Pauke sich äussernd' (35) darnach aus, als sei Rudra als Schlachtengott gedacht, was für den Gott kriegerischer Stämme nicht auffällig wäre. Wenn jedoch Rudra V. 17 'goldarmiger Feldherr oder Scharenführer' (*uàmo hiranyabàhare senànyè*) heisst, so bleibt zweifelhaft, ob irdische Scharen oder die der Marut gemeint seien. Vgl. V. 34f.: Verehrung dem mit dem schnellen Heer (*àçushenàya*; P. W.: rasches Geschoss habend), und dem mit dem schnellen Wagen (*àçùrathàya*), Verehrung dem Helden und dem Zerschmetterer (der Feinde) (*arabhedine*), Verehrung dem Eingehüllten (*bilmine*; P. W.: behelmt) und dem Rüstunggeschützten, Verehrung dem Gepanzerten und dem Geharnischten, Verehrung dem Berühmten und dem mit dem berühmten Heer (*çrutasenàya*) (WEBER). Vgl. Av. 11, 2 31. —

Erwähnt sei noch zum Schluss die auffällige Aufforderung, welche an Rudra gerichtet wird, 'ein Fell anzuthun' (51: *paramè vrikshà 'àyudhanù nidhàya krittirù rásàna àcara* 'leg auf dem höchsten Baum die Waffe nieder du, ein Fell thu an und koinm herbei', WEBER). Da, wie WEBER in der Anmerkung hervorhebt, *krittiràsas* später einer der Beinamen des Çivas geworden, so darf man wohl glauben, dass ein einigermaßen gefestigter Mythos zu Grunde liegt. Ob etwa an den so vielfach variierten Mythos vom Haut-Ab- und -Anziehen des Mondgottes zu denken ist? (Vgl. oben S. 233 A.)

Ich beabsichtige nicht, Rudra's Entwicklung im Av. zu noch mächtigerem (vgl. 13, 4²⁸) und grausigerem (er sendet allerhand Krankheiten, besonders den *takmán* 11, 2^{22 28}) Gotte (der jedoch den Vierfüssigen und Zweifüssigen dessen gnädig ist, 'der da glaubt, dass Götter sind', 11, 2²⁸), zu verfolgen. Ich setze nur folgende Beinamen her, die feste Kultusnamen geworden sind:

Bhavá und *Çarvá* 11, 2, 16; 11, 6⁹; 12, 4¹⁷; 15, 5¹⁻⁷.

Paçupáti 'Herr der Tiere' 11, 2^{1 2 5 9 11 19 24f. 28, 6 9};
15, 5³.

Mahádevá 13, 4⁴; 15, 5⁶.

Ícáná 'Herr' 15, 5¹⁻⁷.

Ugrá 11, 2¹⁰, *ugró devás* 15, 5⁴.

Sahasrákshá 'tausendäugig' 11, 2^{3 7 17}.

Auf sein Aeusseres beziehen sich die Beiwörter *çikhaṇḍin* 'einen Haarbush tragend' 11, 2¹²; *nīlaçikhaṇḍa* 'schwarzbuschig, — lockig' 11, 2⁷; der Vers 11, 2¹⁸ bezeichnet den Gott als *çyāvāçvaṇi krishṇám ásitam mṛiṇántam bhímam rátham keçiṇaḥ pádáyantam* 'den schwarzbraune Rosse habenden, schwarzen, dunkeifarbigen, zermalmenden; der den furchtbaren Wagen des Langhaarigen (d. h. Rudra's eigenen Wagen, den des Mondgottes?) in Bewegung setzt'. Vgl. die 'schwarze' Demeter, oben S. 245, 249, 251.

Auf Eigenschaften und Thätigkeiten beziehen sich: *rájin* 'rasch, mutig, tapfer, kriegerisch, Held' 11, 2⁷; *ástar* 'Schleuderer, Schütze' 11, 2⁷ (vgl. 12: *dhánur bibharshi háritam hiranyáyan sahasraghnin çatúradham çikhaṇḍin* 'du trägst einen gelben und goldenen Bogen, der tausend tötet und hundert schlägt, o Haarbushträger'); *ishvási* 'Pfeilschütz' 15, 5⁵ (1—4 6—7); (sein Geschoss *deraheti* 11, 2^{12 19}); *rasurani* 'Gut heischend oder verschaffend', 13, 4²⁶. — Dunkel ist *ardhakaghátin* 11, 2⁷. — Höchst merkwürdig ist die Erwähnung von Rudra's Hunden, die offenbar ein Seitenstück zu den bekannten Hunden Yama's bilden, so dass wir geradezu eine

Gleichsetzung Rudra's mit Yama, dem Todesgotte (ehemals war er Mondgott und Gott der Unterwelt, s. Urrel. d. Indog. vornehmen können. 11, 2³⁰:

rudrasyailabakârebhyo 'samsûktagilêbhyah idâm mahasyebhyah çrâbhyo akaram namah 'des Rudra lärmenden, Unzerkautes schlingenden (vgl. ὠμόστοτος, ὠμοφάγος), grossmäuligen Hunden habe ich Verehrung dargebracht`.

Yama's Hunde oder Boten (*urûnasāv asutripâ udumbalâi yamâsya dûtân* Rv. 10, 14¹²) sind Sonne und Mond.

Aus dem Rv. ergab sich also, dass Rudra ein Lichtwesen ist, doch liess sich nicht entscheiden, ob seine Gestalt von der Sonne oder vom Monde ausgegangen sei; nur vermutungsweise liess sich das letztere sagen. Durch Zuhülfenahme etlicher Stellen aus der V. S. und dem Av. wird die Annahme von Rudra's Mondursprung zu ziemlicher Gewissheit erhoben.

Aus dem Religionsleben der Libyschen Wüste.

Von

Martin Hartmann.

Die Libysche Wüste ist vom Senusitum beherrscht. In seinen Hauptsachen ist dieses bekannt. LE CHATELIER in *Les Confréries Musulmanes du Hedjaz und L'Islam au XIX^e Siècle*, DUVEYRIER in *La Confrérie de Sidi Mohammed Ben Ali el Senoussi*, und RINN in *Marabouts et Khouan* haben eingehende Mitteilungen über diese religiöse Bruderschaft und ihren Stifter gemacht¹. Schon als ich im Sommer 1896 mit einigen dem Stamm der Aulād 'Alī angehörigen Mitgliedern der Beduinentruppe in der Ausstellung Kairo-Berlin arbeitete, dann später als ich im Lande selbst die Beduinen der Libyschen Wüste studierte, konnte ich beobachten, wie gross das Ansehen des gegenwärtigen geistigen Leiters der Bruderschaft, Muhammed Elmahdī, allenthalben ist. Man kann nicht ein paar Stunden mit einem dieser Leute zusammen sein, ohne von ihm den Namen *sīdī elmahdī* zu hören. Lebt man längere Zeit mit ihnen, so hört man noch eine ganze Reihe anderer Heiligennamen. Die Verehrung der

¹ Das neueste Werk, in welchem reichliches Material zu finden sein wird, COPPOLANI et DEPONT, *Les confréries religieuses musulmanes* (576 S. mit zahlreichen Abbildungen, Algier 1897), ist mir noch nicht zu Gesicht gekommen.

meisten dieser *sīdī's wulī's*, und *šēch's* stammt sicher aus vorsenusischer Zeit; ich hatte aber immer das Gefühl, dass alles, was in dieser Hinsicht von den Leuten geglaubt wird, von der Mutter-Zāwīje (dem Oberheiligtum) sanktioniert, zum Teil von ihr eingegeben ist. Ich habe mich bemüht, alles, was ich von Beduinen über Heiligenverehrung gehört, sorgfältig zu fixieren und teile es hier mit, auf die Gefahr hin, dass manches schon aus den oben genannten Quellen bekannt ist. In diesen Dingen sind selbst leichte Varianten nicht selten von Interesse. Auch scheint es nicht unwichtig, für Beurteilung des Verbreitungsgebietes derartiger Vorstellungen einige sichere Anhaltspunkte mehr zu haben.

Die beiden Männer, denen ich die meisten Mitteilungen solcher Art verdanke, sind 1. der *aulād 'alī-Mann chamīs el 'azūmī*, wohnhaft teils am Westrand der Provinz *el behēra*, teils an einem anderthalb Tagereisen davon entfernten Punkte des jetzt verödeten *Marjūt*, 2. der *ġemē 'at-Mann muġāwir*, wohnhaft am äussersten Rande des unterägyptischen Kulturlandes gegen die Libysche Wüste. War *Chamīs* fast täglich mein Gewährsmann für Lieder in der Ausstellung *Kairo-Berlin*, so war *Muġāwir* mein Begleiter auf einem neuntägigen Ausflug in die Wüste. Beide Männer, besonders aber *Muġāwir*, steckten voll von Wundergeschichten. *Muġāwir* war zugleich ein ausgezeichnete Kenner der bereisten Gegend, und er wusste die Namen der zahlreichen Grabkapellen und Ordensniederlassungen (*Zāwījes*) zu nennen. Im Folgenden gebe ich alles, wie ich es gehört. Die alphabetische Aufzählung nimmt auf die Titel *sīdī*, *el wulī*, *eššēch* keine Rücksicht, doch sind diese Bezeichnungen in Klammern beigefügt. Es scheint, dass meist nur eine bestimmte für einen Mann üblich ist, doch mögen hin und wieder auch zwei oder gar alle drei promiscue angewandt werden.

1. *'abdelqādir elmedenī (sīdī)*: Nach ihm ist die Ortschaft *zāwijet sīdī 'abdelqādir* benannt, die nach *Ali Mu-*

barek¹ 3,7 km westlich vom marjüt-See, 3,5 km nordöstlich vom qaṣr marjüt d. h. dem Schloss Sa'īd Pascha's oder elghet̄ liegt. Mein Weg führte mich im Herbst 1897 daran vorbei. Ich war erstaunt, statt einer Einsiedlerklause eine Ortschaft von ca. 30 Häusern zu finden, es sollen Nachkommen des Heiligen sein, die hier wohnen; doch ziehen wohl auch Fremde zu, wenn einmal ein Oertchen geschaffen ist. Das Ganze trug durchaus den Charakter eines Fellachendorfes. Das Land ringsum war bestellt. Ich hatte den Eindruck, dass die Gründer von Zawijen (Klausen) eine Kulturmission erfüllen (vgl. unten bei elmahdī No. 10).

2. 'abdesselām (sīdī). Chamīs berichtete gelegentlich des Vorkommens von bū 'arīše in einem Liede: „Das Thal bū 'arīše² ist verhext (merṣūd) von elberdewilī, dem Oheim des fir'aun (Pharao); er wohnte in Triest und hatte öfter Muslims als Gefangene bei sich im Frankenlande und quälte sie; diese riefen dann in ihrer Not sīdī 'abdesselām an, und er entführte sie durch die Luft und versetzte sie auf die Kuppel seiner Zāwije; diese Geschichte ist auch in einem Verschen behandelt.“ — Der berdewilī, auch elchawāğa elbardawilī genannt, spielt in der Vorstellung der Leute eine grosse Rolle, das ist kein Wunder, denn er kommt in der sīret benī hilāl vor³. Ein Riese Bārdawil wird in den von PRYM und SOCN

¹ elchiṭaṭ elgedide 11, 91.

² Es ist die geheimnisvolle ‚verlassene Oase‘, die auf den Karten bei ROHLFS, Drei Monate in der Libyschen Wüste, und bei ZITTEL, Briefe aus der Libyschen Wüste, unter dem arg verstümmelten Namen „Aradsch“ eingetragen ist. Das Richtige findet sich bei ZITTEL im Text (S. 106 ff.), wo eine prächtige Beschreibung des merkwürdigen Ortes gegeben ist, der eine naive Bevölkerung zum Wunderglauben geradezu zwingt.

³ Der dīwān elbardawil ibn rāšid liegt handschriftlich vor in Ms. ar. Berlin, WETZSTEIN II No. 858 f. 28 ff. (s. AHLWARDT, Katalog No. 9268); von Drucken besitzt das British Museum zwei (Cat. a. 10 und 12 bei ELLIS). BASSET in der hübschen Zusammenstellung „Un épisode d'une chanson de geste arabe“ (Bulletin de Corresp. Africaine, 1885, p. 136 ff.), kennt dieses Buch der sīret benī hilāl nicht.

im Tūr 'Abdin gesammelten neu-aramäischen Märchen erwähnt (s. Index). Ich möchte hier eine Geschichte von dem bardawilī anknüpfen, die bei Erwähnung der im Volksglauben eine grosse Rolle spielenden Quelle 'ain māra erzählt wurde: „Der bardawilī hatte einen Muslim als Gefangenen bei sich. Den schickte er eines Tages mit dem Auftrage aus, er solle zu der Quelle 'ain māra gehen und Wasser aus ihr bringen; er müsse aber etwa eine halbe Stunde, bevor er dicht an sie komme, sich ganz nackt ausziehen, dann müsse er, bei ihr angekommen, dreimal rufen: jā murġān; da werde ein schwarzer Sklave erscheinen, dem solle er den mitgesandten Brief geben. Der Muslim vergass leider, als er sich ausgekleidet, auch den Tarbusch abzuthun. Als er sich nun der Quelle näherte und bei ihr dreimal rief: jā murġān, vertrocknete sie. Doch der schwarze Sklave erschien, lachte, als er ihn sah und befahl ihm, den Tarbusch abzunehmen und hinzuhalten. Der Bote that so, und schnell war die Mütze voller Goldstücke. Die Quelle aber rauschte wieder mächtiger als zuvor.“

3. 'akkūš (sīdī): Mit sīdī rāfi° el'anšārī zusammen angerufen im Eingang eines von Chamīs mitgeteilten Liedes; es wurde bemerkt, das seien Murābiṭs, deren „Mysterium gut“ sei. 'akkūš ist Koseform von 'ukkāša, womit gewiss ursprünglich der Prophetengenosse (ṣaḥābī) 'ukkāša ibn mihsan el'asādī gemeint ist, der sich besonders in den Feldzügen in Neġd auszeichnete. Sein Grab wird in Ašwān und bei Dongola gezeigt (s. GOLDZIEHER, Heiligencultus, in Globus 1897 No. 15 n. 57).

4. 'alī elbaḥḥāt (eššēch): Lokalheiliger des Fleckens ḥōš benī 'isā¹. Sein Grab liegt eine halbe Stunde vom Ort entfernt. Als Kuriosum wird angegeben, dass er nicht in dem stattlichen Mausoleum, das dicht neben der Strasse liegt, selbst

¹ Ueber ihn und seinen Epouymos den Emīr 'Īsā von den benī 'aune (um 960 d. H.) s. Ali Mubārek, elchiṭaṭ 10, 84 ff.; der Ort wird auch ḥōš 'isā oder nur elḥōš genannt.

begraben ist, sondern dass sein wirkliches Grab daneben, doch durch einen Graben getrennt liegt (nach Herrn Julienne, Verwalter der Ländereien Zurudaki's am nübārīje-Kanal im äussersten Westen des Kulturlandes der Provinz elbeḥēra).

5. 'āṭī bumḥēfiza [bū muḥ.] (sīdī): Als ich auf der Wüstenwanderung einmal ein stattliches Gebäude in einiger Entfernung in der Sonne glänzen sah, fragte ich meinen Begleiter Muḡāwir, wessen Zāwīje das sei. Er: „ich weiss nicht.“ Das war gelogen, er wollte den Namen nicht sagen¹; da plauderte ihn der andere Begleiter in seiner Einfalt aus: das ist die Zāwīje des sīdī 'āṭī bumḥēfiza. Muḡāwir suchte den Eindruck zu verwischen, indem er bemerkte, sie gehöre dem Senūsī, einer der ichwān sei dort. Ausserdem hörte ich „sīdī 'āṭī“ noch nennen, als Muḡāwir dem Muḥammed das Privatissimum über die sieben grössten Wulīs des Islam hielt (s. unter sīdī 'aun No. 6). — 'āṭī ist verkürzt aus 'abd el'āṭī², welcher Name in der Libyschen Wüste nicht selten (als Namen von Beduinenschechs findet man ihn im Recensement Général de l'Égypte, 1882, Teil Nomaden).

6. 'aun (sīdī): Bei seinem Segen wird geschworen in einem von Chamīs diktierten Liede, das denselben Stoff behandelt wie das HEBEL'sche Gedicht „Der Bettler“. Bei seiner Erwähnung wurde bemerkt: „Sein Grab liegt südlich der Stadt Derne in dem Gebiet elfetājih; erst hatte er einen magām, d. h. bewallfahrtetes Grab, hoch oben in den Bergen. Da mussten sich die Leute sehr plagen, die ihn besuchen wollten; nur mit Mühe konnten sie hingelangen; um es ihnen leichter zu machen, flog er durch die Lüfte und machte sich einen zweiten magām in leicht erreichbarer Gegend, in der Ebene. Auf ihn geht das Lied, das anfängt: ḡeddnā bū magāmēn min derne, d. h. unser Ahn, der Mann mit den beiden Grab-

¹ Vgl. dazu hier No. 12 elmurābiṭ.

² Aehnlich heut mālik für 'abd elmālik; vielleicht ist auch das ältere, islamische mālik schon so zu erklären.

stellen aus derne.⁴ Es liegt hier offenbar eine volkstümliche Erklärung der Erscheinung vor, dass derselbe Heilige an mehreren Orten sein Grab haben soll. GOLDZIEHER hat in einem interessanten Artikel in Globus Bd. 71 (1897) No. 15 eine ganze Anzahl Geschichten von Heiligengräbern zusammengestellt. Zu der eben erzählten Geschichte von dem verlegten Mausoleum möchte ich die in Anm. 14 berichtete Sage von der Wirkung heranziehen, welche die Verlegung der Bahre des Cid hatte (diese ist das Wesentliche, nicht die Oeffnung des Cidgrabes). Eine andere Seite des Volksglaubens berühren die Erzählungen von der Weigerung Toter, sich an einem andern als einem ihnen genehmen Orte begraben zu lassen (s. z. B. den Schluss der Geschichte von Sidi Belabbas und Sidi Massud bei STUMME, Tazerwaltmärchen S. 173; vgl. meine Notiz darüber in Ztschr. des Vereins für Volkskunde, 1896, S. 275). — *sīdī* 'aun hörte ich auch von Muğawir nennen, als er eines Abends am Lagerfeuer dem Beduinen Muḥammed, der mich ausser ihm begleitete, einen längeren Vortrag über die sieben grössten Wulīs hielt.

7. *biṅğābir* (*elwulī* und *sīdī*): Mit diesem Namen wurde mir eine niedrige Bodenerhebung in der Wüste, ca. 100 km westsüdwestlich von Alexandrien, bezeichnet, die einen ausgezeichneten Rundblick gewährt; auf der Höhe sind vier Gräber, von denen eines das des *sīdī* *biṅğābir* ist, nach dem dann die ganze Gruppe benannt wurde. *biṅğābir* ist = *ibn ḡābir*.

8. *buḡḡēle* (*eššēch*) für *bū* 'uḡḡēle, benannt nach einem 'uḡḡēle, „Kälbchen“, mit dem sich folgendes begab: „Der fromme Mann muḥammed ḡarakāt wurde von Leuten des Stammes *ulād slēmān* besucht, die Schlechtes mit ihm im Schilde führten; er schlachtete ihnen ein Kalb, schrieb aber vor, niemand dürfe einen Knochen davon zerbrechen; ein unnützer Mensch that es doch, da kam die alte Kuh angelaufen. Der Schēch warf sofort alle Knochen des Kalbes zusammen und schlug mit einem Stabe darauf, da stand das Kalb wieder auf

(‘uzair-Motiv!), humpelte aber. Die ulād slēmān zogen bestürzt ab, der Missethäter aber fiel vom Pferde und brach sich den Oberschenkel.“ So berichtete ein Halbbeduine in Alexandrien, der aus einem nach diesem Heiligen buḥğēle benannten Stamme sein wollte. Der Name bū ‘eğēle ist auch in der Wüste bei Alexandrien nicht selten, s. den Abschnitt „Nomaden“ im Recensement Général de l’Egypte, 1882 (z. B. arab. Ausgabe 1, 868).

9. elgaraiwī (eššēch): Ein ‘ālim, Gelehrter, der in der Zawije dicht bei elğefēri¹ lebt (nach Ṣāliḥ bū Ghabbara aus el‘agaba eššaghīre).

10. elmahdī (sīdī): So wird, wie schon oben bemerkt, in der Libyschen Wüste das Haupt der Senūsīje genannt, das gegenwärtig an der Spitze der Bruderschaft steht. Chamīs berichtet: „er heisst muhammed; an der inneren Hand hat er das chatm (eig. chātīm) ennubūwe, ‘das Prophetensiegel’², das äussere Merkmal seiner Würde; deshalb zeigt er die Handfläche nie und lässt nur den Handrücken küssen; sein Arm ist unverhältnismässig lang, er berührt mit den Fingerspitzen die Erde, er hält beständig den Kopf etwas geneigt und sieht niemanden an; sein Blick ist gewaltig, hat Wunderkraft; sieht er scharf wohin, so bricht Feuer aus; je nach dem Gedanken, mit dem er blickt, wird der von ihm Angeblickte getroffen; er hat ein inneres Schauen; einst reiste ein Engländer als Beduine verkleidet nach elğarahbūb³,

¹ Dieser Ort bildet den fünften und letzten Halteplatz auf dem mittleren Wege Alexandrien-ḥağğāğ el‘ugējbe, der sich jedoch nur mit sehr guten Tieren in so kurzer Zeit erreichen lässt.

² Der Prophet hatte es auch, und zwar auf dem Rücken; s. die Traditionswerke und von europäischen Büchern z. B. REINAUD, *Monuments* 2, 79 zu No. 31.

³ Einen „Rough Plan of Essenusi’s Zawia at Jerhbug, drawn by a Native from memory“ hat WINGATE, der sich auf den ersten 5 Seiten seines Mahdiism mit dem Senusi beschäftigt; doch ist mit den Nachrichten dort Vorsicht geboten. — RINN hält ḡaghbūb für die richtige Form,

um dort zu spionieren; als er bei der Zāwije angekommen und zum Mahdī hineinwollte, war er durch Zauber an die Stelle gebannt und konnte sich nicht bewegen: der Mahdī hatte sein Kommen gewusst, obwohl ihm niemand davon berichtet, hatte ihn unter der Maske erkannt; er that aber dem Engländer nichts, schickte ihn vielmehr reich beschenkt zurück; sehen liess er sich natürlich nicht von ihm, wie überhaupt von keinem Ungläubigen. Zu der Zāwije, in der er lebt, führen sieben Wege; doch nur einer ist nahe, der von sīwa aus, von dem elġaraḥbub drei Tagereisen entfernt liegt; dieser Weg führt zum Hauptthor, wer aber durch dieses will, muss drei Guineas zahlen; wer ohne zu zahlen den Mahdī sehen will, muss einen Umweg von 16 Tagen machen; er ist übrigens gegenwärtig nicht in der Mutter-Zāwije, sondern kämpft im Sudan.“ Das dürfte typisch sein für den Legendenkreis, der sich bei den aulād-‘alī-Beduinien um den Mahdī gebildet hat. — Ebenso gern wie Chamīs sprach auch mein Reisegefährte Muġāwir, von „sīdī elmahdī“. Wie seine Vorschriften Alles regeln, beweist das Verbot, das er erlassen haben soll, mit den Worten „nehārak sa ‘id“, „Dein Tag sei glücklich“, zu grüssen. „Als der Prophet gestorben war“, so erzählte Muġāwir, „waren die Andersgläubigen hoch erfreut; begegneten sie einem Muslim, so redeten sie ihn an: ‘nehārak sa ‘id errāġil māt’, ‘Dein Tag sei glücklich, der Mann ist todt’; deshalb hat sīdī elmahdī verboten, sich dieser Grussformel zu bedienen; man soll sagen ṭajjibūn¹ oder Aehnliches“. Intimeres wollte Muġāwir vom Mahdī und seinen Anhängern nicht berichten, und so kam es z. B. nur ganz gelegentlich

s. Marabouts S. 492 n. 1. Die Angaben dieses wichtigen Buches sind sehr eingehend, reichen leider nur bis zum Jahre 1884.

¹ Immer so, selbst in den fernsten Winkeln der Wüste. Die Neigung zur ūn-Form ist zu einer wahren Idiosynkrasie ausgeartet. Kommt es doch vor, dass Beduinen die Fātīḥa mit einem āmūn schliessen, und brachte es Muġāwir sogar fertig, mich mit „chawāġa martūn“ anzureden.

heraus, dass diese sich *ichwān*, Brüder nennen. Ausserordentlich streng ist das Rauchverbot; die schwersten Strafen sind vom *Mahdī* dagegen ausgesprochen; sogar das Tragen von Tabak ist verpönt, und thut es doch jemand, so ist die Seite, auf welcher er ihn trägt, *ḥarām*, „verboten“ (nach einem Beduinen aus *Benghāzī*). Dieses strenge Rauchverbot ist sicher eine der Hauptursachen, dass die gefährliche Bruderschaft bisher unter die Fellachen und Städter Aegyptens fast gar nicht gedrungen ist. Denen wird es zu schwer, das geliebte Kraut zu lassen. So soll denn in dem grossen Kairo der Senusismus nicht mehr als zwei *Zāwīen* haben, und man hört in der Hauptstadt fast nie von diesem *Mahdī* sprechen, ja, es wird mir von guter Seite versichert, dass in Gegenwart des *Chediwe* sein Name nicht genannt werden dürfe. Die Beduinen glauben, er werde erst nach weiterer zweijähriger Abwesenheit — 2 Jahre sollte er im Herbst 1897 fort sein¹ — wiederkehren, von Mekka kommend. Man knüpft an diese Wiederkehr des *Mahdī* Hoffnungen für die Vertreibung der Ungläubigen, und es sind Unruhen für die Zeit, wo der *Mahdī* wieder Aegypten betritt, vor auszusehen. Nicht zu leugnen ist, dass für die wilden Gegenden, in denen der *Mahdī* herrscht — thatsächlich hat er die Macht in der Hand in der ganzen Wüste zwischen dem Nildelta und *benghāzī* — diese Herrschaft nach manchen Richtungen ein Segen ist. Die Beduinen selbst versicherten mir, von *elḡarahbūb* aus werde so viel wie möglich dem beständigen Inkampfliegen der Stämme entgegengearbeitet, und der Einfluss der *Zāwīje* sei in dieser Hinsicht ein sehr günstiger. Auch das Raub- und Diebswesen werde von der *Zāwīje* bekämpft. Das ist ein kultureller Einfluss, der nicht zu unterschätzen ist. Ein anderer Faktor, der damit Hand in Hand geht, ist die Bedeutung des *Senūsītums* für die Sesshaftmachung der Beduinen, für die Gewinnung nicht so sehr weiter Strecken, als

¹ Genaueres s. unten.

einzelner Punkte in der Wüste für den Anbau; diese Punkte dehnen sich aus, sie bilden, zahlreicher werdend, Ketten, deren Glieder immer näher aneinander treten. Wenn es wahr ist, was mir berichtet wurde — und ich habe keine Ursache, daran zu zweifeln — so erfüllte der Mahdī auf seinem Zuge von elġaraḥbūb nach der Oase Kufra im Mai 1896 eine wahre Kulturmission; auf der zehn Tage langen, ganz wasserlosen Strecke Auġila-Kufra (er nahm den Weg über Ġālū und Auġila) liess er von den zahlreichen schwarzen Sklaven aus Wadai, die er besitzt, von Tagemarsch zu Tagemarsch Brunnen graben; dass da, wo Brunnen sind, sich Murabiṭs senusischer Observanz niederlassen und Zāwijen entstehen, dafür wird schon gesorgt. Durch Brunnengraben hat er ja auch elġaraḥbūb erst zu dem gemacht, was es ist, d. h. ein ziemlich umfängliches Kulturgebiet mit 4—5 Ortschaften: genauer spricht man in der Wüste jetzt nicht mehr von elġaraḥbūb, sondern von elġerāḥīb, den Ġaraḥīb, die dann als „nördlich“, „südlich“ u. s. w. unterschieden werden. So gilt auch hier der Spruch von dem Geist, der stets das Böse will und stets das Gute schafft. Denn das ist keine Frage, dass alle diese Schöpfungen aus dem finstersten Fanatismus geboren sind, aus dem Gedanken, einen Stein beizutragen zu dem grossen Bau der Weltherrschaft des Islams, wobei freilich eine nicht geringe Rolle spielt, dass der, der diesen Stein herbeiträgt, selbst oder in seinem Geschlechte Herrscher in diesem Bau sein, auch während des Baues schon ein herrscherähnliches Ansehen haben will.

Doch es ist dafür gesorgt, dass die Bäume nicht in den Himmel wachsen. Es ist nicht lange her, da hat sich neben der Haupt-Zāwije des Mahdī eine Konkurrenz-Zāwije aufgethan. Der Mahdī musste den Schmerz erleben, dass sich ein Spross seines eigenen Geschlechtes, ein anderer Senūsī, ihm nicht mehr fügte und in einiger Entfernung ein eigenes Heiligtum aufmachte, bekannt unter dem Namen zāwijet eljetīm, „die Zāwije der Waise“, ein sehr geschickt ge-

wählter Name, denn die Waisen haben im islamischen Orient besondere Sympathien, und wo von ihnen die Rede, suggeriert sich leicht die Vorstellung von gegessenem Gut, von erlittener Unbill, und das Mitgefühl ist geweckt. Uneinigkeit ist ein Grundzug im Wesen der Araber und besonders in dem der Beduinen. Mit diesem Zuge hat eine künftige Gewinnung des Landes für die Weltkultur zu rechnen. Dass es dazu kommt, ist im höchsten Masse zu wünschen. In der „Libyschen Wüste“ giebt es ungeheure Strecken, die bei geschickter Behandlung in blühendes Kulturland umgewandelt werden können. Die besten Vorläufer für diese Bewegung, die in dem nächsten Jahrzehnt mit Macht einsetzen wird, weil Europa für seine Söhne neue Gebiete braucht, sind die Senūsis. Sie schaffen die Stützpunkte für die Scharen der „Ungläubigen“, die in nicht ferner Zeit das Land besetzen oder doch beherrschen werden.

In dem grossen Kampfe zwischen Islam und Christentum, zu dem es, nach dem Wunsche aller guten Muslims Aegyptens, recht bald kommen soll, werden die Senūsis, wenn sie bleiben was sie sind, nicht zu gefährlich werden. Abgesehen davon, dass die Wüste trotz aller Zāwijen, die sich allmählich zu Zwingburgen des Mahdi auswachsen sollen, keine feste Organisation hat — dem widerstrebt schon der demokratische, unbotmässige Geist des Beduinentums —, liegt in der Stellung des Senūsitums zu den anerkannten „Schulen“ (maḏhab) des Islams ein gewaltiges Hindernis für ein einträchtiges Zusammengehen der Bauern und Städter des Rif mit den Senūsije. Es ist bekannt, dass die sunnitische Kirche in Theologie und Recht nur vier theologische Schulen anerkennt. Von ihnen sind in Aegypten zwei, die malikitische und die schafi'itische so vertreten, dass sie sich die Wage halten¹. Aeusserlich be-

¹ Die allgemein übliche Ansicht ist die, dass Aegypten schafi'itisch sei und das Malikitentum nur vereinzelt vorkomme. Siehe dagegen

kennen sich die Senūsije zum Mālik-maḥhab. Alle aber wissen, dass das nur Schein ist, dass der Maḥdī sich eine Sonderstellung zuschreibt und dass ebenso seine Anhänger sich nicht als mālikīje fühlen, sondern als etwas anderes, ausserhalb Stehendes. So erfreuen sich denn die Senūsije bei den Rechtgläubigen des Namens chawāmis, „Fünfer“, der noch nie im Islam ein Ehrentitel gewesen ist. In Wirklichkeit sind die Abweichungen gering, sie bestehen in dem, worin für den Durchschnittsmuslim¹ der Unterschied auch bei den anderen Schulen liegt: in Aeusserlichkeiten, wie Haltung der Hände und Stellung beim Gebet, Anwendung gewisser Formeln und Zusätze beim Morgen- und Abendgebet u. dgl. m. In diesen Dingen sind aber die kindlichen Gemüther der Wüste sehr eigensinnig, und der Trennung in jenen Aeusserlichkeiten folgt innere Entfremdung. Endlich dürfte noch ein politisches Element hineinspielen: die Senūsije sind erbitterte Feinde des Maḥdistenreiches von Omdurman, dieses aber hat die Sympathien des islamischen Aegypten, schon weil es den verhassten Engländern so empfindliche Verluste beigebracht hat. So müssen die Aegypter in den Senūsije zum wenigsten Verblendete sehen, welche die wahren Interessen des Islam nicht erkennen. Ist doch sogar nicht selten die Meinung anzutreffen, dass das Haupt der Bruderschaft in seinem Hass gegen das Maḥdireich am oberen Nil, es mit den Eng-

meine Ausführungen in der Orientalistischen Litteratur-Zeitung 1897, Sp. 111 ff.

¹ Und, vorläufig noch, auch für die europäischen Gelehrten. Die grosse Menge dieser glaubt, die Darstellung des islamischen Rechtes nach der Schule so und so bestehe darin, dass man aufzählt, wieviel Knixe beim Gebet gemacht werden oder in der erneuten Uebersetzung eines schon mehrfach bearbeiteten dürftigen Compendiums. Die Erkenntniss der prinzipiellen Unterschiede, der leitenden Gedanken, aus denen all das Einzelne sich entwickelt, ist freilich nur bei einem liebevollen, langwierigen Sichvertiefen möglich, und wird nicht beim Betreiben dieser Dinge im Nebenfache erworben.

ländern halte und ihnen tief im Innern wirksame Unterstützung werden lasse. Sollte das die Ursache sein, dass man im 'Abdīn-Palast von Kairo den Namen dieses Mahdī nicht einmal hören will?¹

11. maḥmūd elfigīr (eššēch): Sein weiss glänzendes Mausoleum liegt am südlichen Abhange eines niedrigen Höhenrückens etwa 40 km südwestlich von Alexandrien, nicht weit von der Ruinenstätte būmna. Ich sah es auf meinem Wüstenmarsche mehrfach herüberglänzen. elfigīr ist hier gleich edderwīš².

12. elmrābiṭ: Als wir bei der zwischen den beiden Brunnen von elhammām (zwei Tagereisen von Alexandrien, oft besucht) liegenden Steinumwallung angekommen waren, an der ein armseliger Lappen als Fähnlein wehte und hinter der sich offenbar ein Heiligengrab befand, wollte Muḡāwir, der flugs eine Fātiḥa betete, auf meine Frage nach dem Namen des Heiligen nicht mit der Sprache heraus. Er sagte „‘umar“, setzte aber gleich hinzu: „nein — nein — ich weiss es nicht.“ Ich nahm es für böswillige Verheimlichung, und es kann sich so verhalten haben; da er aber später, von dem Gebiete jenes Heiligen sprechend, es ganz spontan „ḥuḡrat elmrābiṭ“, „das (unfriedete) Grab des Murābiṭ“ nannte, so lässt sich sehr wohl annehmen, der Heilige habe keinen anderen Namen als eben „der Heilige“, und es kann dazu verglichen werden, dass GOLDZIER in der Qarāfa von Ašwān eine Grabstätte „ganz anonym als ḡāmi‘

¹ Bemerkenswert ist, dass das grosse topographische Handbuch für Aegypten von 'Alī Mubārek (elchiṭaṭ elḡedīde, Būlāq 1305), das GOLDZIER als Quelle für Volkstradition richtig würdigt (Globus Bd. 71 [1897] No. 15 n. 1), die Zāwije elḡaraḥbūb, die doch auf ägyptischem Gebiete liegt, mit keinem Worte erwähnt.

² S. die Bemerkung in GOLDZIER's Aufsatz Heiligenkultus in Globus Bd. 71 (1897) No. 15 n. 59. Das dort für Oberägypten über den Gebrauch des Werkes fugarā für Derwische Gesagte gilt, nach meiner Beobachtung, auch für die Libysche Wüste.

aṣṣaḥābī [Moschee des Prophetengenossen] bezeichnet“ fand. Schon am ersten Tage der Wüstenwanderung war mir ein kleiner Hügel mit Grab einfach als „elmrābiṭ“ bezeichnet worden¹.

13. murghum (eššēch): So heisst im Volksmunde ausschliesslich der Heilige, dessen stattliches Mausoleum auf der Spitze liegt, welche der niedrige Höhenzug am südlichen Rande des wādī marjūṭ in den marjūṭ-See vorschiebt; auf den Karten als „Schech Ali Merghib“ verzeichnet; der Ort ist sehr volkstümlich; in einem Beduinenliede heisst es von einem Pferde: „es tänzelt von murghum bis māra“ (über die Quelle māra s. oben unter No. 2); bei murghum ist ein Brunnen, und unterhalb des auf der Höhe gelegenen Kuppelbaues liegt ein Nestchen von ein paar Lehmhütten; die Strasse Alexandrien-elghēṭ (Schloss Sa'īd Pascha's) führt dicht an ihnen vorbei.

14. rāfi' el'anṣārī: Zusammen mit 'ukkāša angerufen im Eingange eines Liedes, s. 'akkūš No. 3. Es ist wahrscheinlich der unter den 35 ṣaḥābīs des Namens rāfi' gemeint, der rāfi' ibn sahl el'anṣārī heisst (s. Tağ el'arūs 5, 358 med.).

15. sālim (sīdī): ist der Hauptheilige der ganzen Gegend zwischen dem grossen Flecken ḥōš benī 'isā und dem nūbārīje-Kanal. Seine Reliquie ist sein Rosenkranz; der hat citronengrosse Perlen und hat die Eigenschaft, sich ganz von allein fortzubewegen. Er muss deshalb nachts, wo er nicht bewacht wird, an die Kette gelegt werden. Soll ein sehr feierlicher Schwur geleistet werden, so wird dieser Rosenkranz herbeigeschafft². Ein anderes Wunder des Heiligen

¹ Ich notirte elmrābiṭ, doch dürfte kaum an das Diminutivum (elmurējbiṭ) zu denken sein.

² Vgl. die Herbeischaffung des heiligen Buches des Sidi Abdallah in der Ṣaḥāra, wenn feierliche Eide zur Stammverbrüderung geschlossen werden, bei DAUMAS, Chevaux du Sahara⁵ S. 326.

ist, dass er die ganze Familie eines Mannes, der ihm eine Kuh gestohlen, sterben liess. Er hatte das, als man ihm den Dieb bezeichnete, mit den Worten angekündigt: die Hand Gottes wird ihn treffen. Sein Grabmal befindet sich an der Strasse in der Nähe von ḥōš benī 'isā (nach Herrn Julienne, s. zu No. 4).

II. Miscellen.

Der Yoga-Schlaf bei den Südslaven. (Ein Guslarenlid. Herrn Dr. H. F. FEILBERG zum siebenzigsten Geburtstag.) — Die zu allen Zeiten und bei allen Völkern, ehemals noch allgemeiner als gegenwärtig verbreitete Meinung, dass der Mensch nicht Herr seiner unwillkürlichen Muskeln werden und sein könne, gewährte einzelnen, besonders veranlagten und listigen Individuen die Möglichkeit, als Vermittler der Geisterwelt, als Propheten und Zauberer nämlich, die Einfalt der Mitlebenden auszubeuten. Die Frage, ob ein Mensch auch die quergestreiften Herzmuskeln, die in der Regel der Willkür des Individuums nicht unterstehen, durch seinen freien Willen in ihrer Thätigkeit zeitweilig einstellen, d. h. ob er einen totähnlichen Zustand bei sich herbeiführen kann, muss als Ausnahmeerscheinung wissenschaftlich bekräftigt werden. Man hat zuzugeben, dass man im engeren Sinne des Wortes bei manchen Menschen eine derartige allgemeine oder nur auf Muskelbündel beschränkte Machtübung beobachtet, die die Meinung von einer Unwillkürlichkeit vollkommen widerlegt. Anlage und Schulung bringen es hierin zu einer Bewunderung erweckenden Kunst, und mit dem Wunder geht auch der Wunderglaube Hand in Hand, und gerade aus solchen Wundererscheinungen schöpfen die Volksreligionen vielfach die Kraft über die Gemüter ihrer Gläubigen.

Die moderne Ethnologie und mit ihr auch die junge Disziplin, die sich unter dem vielverheissenden Titel einer Religionswissenschaft einführt, leidet nur zu sehr an der un-

begründeten Annahme, dass man gewisse Erscheinungen nur bei den sogenannten primitiven Völkern erheben könne. Die Volkskunde, als die Detailforschung der Völkerkunde, erfüllt damit einen hohen Zweck, wenn sie Schritt für Schritt den Nachweis erbringt, wie haltlos die Herstellung der Grenzen zwischen Kultur- und Unkulturvölkern nach üblicher Raçen- und Gruppeneinteilung sei. Es giebt Abstufungen in der Bildung und Bildungsfähigkeit unter Individuen, es giebt an Bildung und Besitz reichere und ärmere Menschengruppen oder Völker, aber die Menschen als Menschen bleiben sich auf der ganzen Oikumene gleich. Das ist ein Gesetz, das in Sitte, Brauch und Glauben der Menschheit überall nachweisbar ist. Einen Beitrag hiezu soll auch dieser Aufsatz liefern.

Ich hatte einen Jugendgespielen — er ist derzeit königlich chrowotischer Oberförster — der zwar in der Schule das Muster eines Stierkopfes war, aber bei alledem die Begeisterung und zum Teil den Neid seiner Mitschüler durch eine eigene Kunst hervorrief: er war Herr seiner Ohrenmuskeln. Er konnte die Ohren bewegen trotz einem grauen Gauch oder einem von Stechfliegen geplagten Ross. Durch sein Ohrenspiel deutete er seine Empfindungen an. Wir rufen jemand mit einwärts gekrümmtem Zeigefinger herbei, er besorgt dies mit Ohrenwackeln. Einer meiner Freunde in Slavonien — er ist praktischer Arzt — gebietet über seine Augenmuskeln derart, dass er nach Belieben zu jeder Zeit auf alle denkbare Weise zu schielen und dadurch seinen Gesichtsausdruck merkwürdig zu verändern vermag. In den sechziger Jahren hielten sich zu Požega in Slavonien abwechselnd im Kriminal zwei Bauern auf, die Virtuosen in der Beherrschung ihrer Darmmuskeln waren. Als siebenjähriger Knabe hatte ich das Vergnügen als Gratsblitzer der Vorstellung des einen von ihnen beizuwohnen¹.

¹ Auf den unnachsichtlichen Wunsch des Herrn Verlegers hin musste hier eine 36 Zeilen lange Darstellung der Beobachtung ausfallen, ebenso in meiner Verdeutschung V 91 und 103, wo von einer besonderen Art des bekannten (auch auf altslavischen Grabdenkmälern häufig dargestellten Totentanzes) die Rede ist. Es handelt sich um Thatsachen,

Einer meiner Mitschüler namens Pero Agjić, ein Bauernsohn aus dem Dörfchen Mihaljevci (er war nachmals katholischer Pfarrer zu Svisveti), legte einen Stolz darein, bei allen schauerlichen Misshandlungen, denen ihn unser chrowotische „Lehrer“, ihn, wie jeden anderen Armerleutesohn zu unterziehen pflegte, keinen Schmerzlaut auszustossen. Er sagte nach der Marter gewöhnlich zu uns: „Dieser verfluchte Galgenstrick kann mich töten, aber ich ergebe mich ihm nicht!“, d. h. er wollte ihm die Freude am Gewinsel und Geheul nicht bereiten. Mein „Perica“ ist für seinen „Heroismus“ ebenso sehr oder wenig anzustaunen, wie die Kitchi-Gami-Jungen, von denen J. G. KOHL berichtet¹, oder die anderen Indianer, deren BRINTON gedenkt. Der Unterschied besteht nur darin, dass die Indianer aus religiösen Motiven eine Schmerzunempfindlichkeit heucheln.

Grosse, fast an Verehrung streifende Bewunderung erregen in Europa Leute, die über ihre Muskel, genannt Magen, scheinbar unumschränkt gebieten, d. h. lange Zeit der Nahrungszufuhr entraten können. Man übersieht dabei gänzlich, dass diese Kunst einem ansehnlichen Bruchteil der Menschheit, in den ältesten Zeiten unbedingt mehr als heutzutage, von der lieben Not aufgezwungen ward und man sie gewohnheitsmässig ausüben musste. Unter den „Wilden“ vermögen daher nur die tüchtigsten Hungerkünstler zu Bedeutung und in den Geruch des Heiligtums zu gelangen. Die Herren Tanner, Succi, Merlatti und tutti quanti würden sich wahrscheinlich unter James Mooney's Indianern oder unter den indischen Fakiren, um die Aufmerksamkeit auf sich zu lenken, auch noch in den Dienst des Geisterglaubens stellen und zugleich eine andere Seite ihrer Begabung ausbilden müssen, vor allem nämlich auch die Muskel Herz bezwingen lernen. Sie müssten sich auch in den Yoga-Schlaf versetzen können.

die nach unseren verfeinerten Sitten höchst anstössig erscheinen, aber es sind Dinge, die ich nicht erfunden und daher auch nicht zu verantworten habe. In einer Sammlung meiner kleinen Studien werden sie voll abgedruckt zu finden sein.

¹ Zitiert bei DANIEL G. BRINTON in *Religions of primitive peoples* New-York 1897, p. 199.

Diese, schon etwas kompliziertere Kunst hat mit dem Mesmerismus, Somnambulismus, Spiritismus, der Autosuggestion u. drgl. unmittelbar gar nichts zu schaffen. Hier in Wien steigt eine 43jährige, nach Vradiš in Oberungarn zuständige, arme Frau H. F. herum (ihren vollen Namen und ihre Adresse kann ich jederzeit bekannt geben¹, die sich ohne weiters tot zu stellen und über ihren Zustand erfahrene Spitalwärterinnen und alte Aerzte irrezuführen versteht. Ich kannte einen mit seinem Wägelchen und seiner Familie halb Ungarn brandschatzenden Landstreicher (sein Winterquartier hatte er jahrelang im Dorfe Jakšić im Požegaer Komitate), der sich damit durchbrachte, dass seine Gattin, nebenbei bemerkt, eine gut genährte, lebensfrohe Person, in jedem Orte plötzlich verstarb und für sie die Leichenkosten, sowie für die armen Waisen des untröstlichen Witwers Unterstützungen schleunig aufgebracht werden mussten

Zur Budapester Milleniumausstellung (1895) verschrieben sich die Unternehmer, um in Oes-Budavár (Alt-Ofen) besondere Zugkräfte für die Gafflust zu besitzen, zwei Originalfakire aus Indien, damit die während der Ausstellungsdauer als lebendige Tote öffentlich hungern und schlafen sollen. Im guten Glauben und Vertrauen, sich unter anständigen Menschen längere Zeit ausschlafen zu dürfen, legten sich die Inder auf die Bahren zur Ruhe hin. Indess machten sich einzelne Besucher den Jux, mit Nadeln die Schläfer zu stechen, mit Zangen zu kneipen und mit brennenden Streichhölzern zu wärmen. Bei Tag ertrugen es die Fakire, doch betrachteten sie diese Behandlung als einen Vertragsbruch und hielten sich demzufolge der Verpflichtung enthoben, unausgesetzt regungslos dahinzuliegen. Nachts erhoben sie sich, gaben ihrer Meinung über die europäische Höflichkeit Ausdruck und beschlossen, sich zumindest mit Speise und Trank regelmässig allnächtlich zu stärken. Man erwischte sie einmal dabei, und erklärte sie für Schwindler und Betrüger. Die Yogi waren über diese ihnen bis dahin unge-

¹ Am besten zu erfragen bei Frau Henriette Fleissig, Wien-Währing XVIII, Anastasius Grüngasse 13.

wohnte Betitelung tief gekränkt und einer von ihnen, Bherma Sena Pratapa erhob in einem an die Neue freie Presse in Wien gerichteten Brief (veröffentlicht teilweise in der Nummer vom 8. August 1895) entschiedenen Einspruch gegen die Verunglimpfung und sagte ganz zutreffend und sachlich: „Der Yoga-Schlaf ist eine Wissenschaft, wie alle anderen, die von Leuten, welche die nöthige Begabung dafür haben, theoretisch und praktisch erlernt werden kann.“

Hier ist nur der Ausdruck „Wissenschaft“ volkssprachlich im Sinne von einer vollendeten Fertigkeit aufzufassen und man muss dem Fakir beipflichten. Minder einwandfrei ist die daran geknüpfte Erörterung des Berichterstatters der Zeitung, der dem Inder, weil er sich wegen Wiederherstellung seiner Geschäftsehre nach München an den dazumal daselbst tagenden Psychologenkongress wandte, unlautere Beweggründe unterstellt¹.

¹ Der Zusatz lautet: „Mit der „Wissenschaft“ des Yoga hat es in gewissem Sinne seine Richtigkeit, wie die eben in München zum Kongresse erschienene Flugschrift „Yoga“ von Dr. Karl Kellner behauptet. Yoga ist eine sehr alte und lange geheim gehaltene Lehre, welche ihren Jünger in Stand setzt, durch gewisse Uebungen die Erscheinungen des künstlichen Somnambulismus willkürlich in sich hervorzurufen. Und da die Ekstase bis zur Bewusstlosigkeit dem religiösen Indier als der höchste Zustand menschlicher Seligkeit erscheint, so werden die Yogi als heilige Menschen besonders geachtet. Sich nun aber als „Schwindler“, das heisst als Nicht-Schlafer verurteilt zu sehen, nachdem er sich in Budapest, wie Herr Pratapa versichert, ohne die geringste Geldentschädigung von Seite des Impresario zur Schau gestellt hatte, das ist ihm sehr schmerzlich. Der Yoga-Schlaf Pratapa's hat noch einen anderen Apologeten gefunden, und zwar im Mystiker und Theosophen Dr. FRANZ HARTMANN, welcher eine eigene Monatsschrift für die Propagierung der indischen Religionslehre: „Lotusblüte“ herausgibt. Als Zweck der Schaustellung Pratapa's bezeichnet er in einer kleinen Flugschrift „Yoga-Schlaf“: „Denkfähigen Menschen den Beweis zu liefern, dass es ausser dem äusserlichen Leben des Körpers noch ein innerliches Seelenleben giebt, und dass somit wohl das Leben des Körpers von der Gegenwart des Seelenlebens, nicht aber die Seele vom Körper abhängig ist. Damit ist denn auch die ganze verkehrte sogenannte „materielle“ Weltanschauung in ihrer Grundlage erschüttert und umgeworfen.“ Der schlafende Fakir hat also keinen geringeren Beruf, als die „materielle“ Weltanschauung umzuwerfen — und zu diesem Zwecke geht er jetzt nach München, wo die Psychologen zu

Der Kongress wies den Fakir ab, vielleicht aus Scheu vor dem Spotte der sogenannten Oeffentlichkeit. Der Fakir hat wahrscheinlich von uns Europäern eine geringe Meinung gewonnen, aber ich will ihm nachträglich hier eine gewisse Ehrenrettung verschaffen, indem ich Beweise beibringe, dass seine Kunst auch bei uns in Europa ihre würdigen Vertreter in junger und in einer nicht zu lang entschwundenen Vergangenheit besass und dass man solcher Meister wegen bedeutender Leistungen noch immer gerne gedenkt.

So erwerbstüchtig, wie der indische Yoga, ist auch unser serbische Landmann, nur stört ihn im Fortkommen eine der Kunstübung abholde Behörde. Im Jahre 1845 gleich in den ersten Monaten tauchte im Dorfe Bare (Sümpfe) im Požarevacer Bezirke der Prophet (prorok) Milija Krajinac auf, der aus dem Dorfe Popovica in der Krajina gebürtig war¹. Durch seine unbeugsame Selbstbeherrschung riss er das leichtgläubige Volk mit sich und gab damit der Regierungsbehörde zu schaffen. Schliesslich wurde er zum Gegenstand eines ausführlichen Berichtes, den der damalige Minister für innere Angelegenheiten dem Fürsten (unterm 15. Sept. 1845, Geschäftszahl 1628⁴) überreichte.

Milija pflegte sich in eine Verzückerung (zanos) zu versetzen und in diesem Zustande 5 bis 6, 8, 12, ja bis zu 17 Tagen zu verharren. Während dieser Zeit enthielt er sich sowohl der Speise als des Trankes, als auch jeder sonstigen Befriedigung eines leiblichen Bedürfnisses. Der im Archiv des königl. serbischen Ministeriums für innere Angelegenheiten sub „G. Z. 483 ex 1845“ erliegende Befundbericht des Dr. A. Medović über das Verhalten Milija's während seines Verzückerungszustandes, über die an seinem Leibe beobachteten Erscheinungen und über die Peinigungen, die er ertragen, ohne mit der Wimper zu zucken, ist darum für uns äusserst belangreich, weil er nomine

dem ganz entgegengesetzten Zwecke versammelt sind, wo die bedeutendsten Forscher den Nachweis führen, dass ohne körperliche Vorgänge kein Denken geschieht? Eine Weltanschauung durch Schlaf erschüttern zu wollen — das ist grossartig!“

¹ M. GJ. MILIČEVIĆ, Kneževina Srbija p. 1085.

mutato ebenso von einem Fakir handeln könnte. Als Milija einmal in „Trans“ lag, brachte man ihn ins Bezirksamt, legte ihn in einer Stube auf ein Leilach, und da blieb er volle sechs Tage lang liegen. Im Laufe dieser Zeit steckte man ihm unter die Nase die kräftigsten Riechstoffe, sie erweckten ihn nicht; man heftete ihm Senfpflaster an, er blieb unempfindlich; man riss ihm einzeln die Haare aus der heikelsten Leibgegend aus, er muckte sich nicht; man strich ihm auf die Fusssohlen dreissig Rutenhiebe auf, er zuckte nicht; man legte ihm brennende Glutkohlen auf den Leib, er liess sie auf seiner Haut ruhig verglimmen, ohne zu zeigen, dass es ihn juckte. Schliesslich goss man ihm mit Gewalt ein Brech- und Abführmittel in den Mund, und als es ihn zu quälen anfang, bat er letztlich um einen Trunk Wasser. Man holte wohl Wasser, verweigerte ihm jedoch die Labung, bis er nicht die Wahrheit über sich aussage. Da endlich bequeme er sich zum Geständnis, dass er sich immer blos verstellt (pretvarao) habe, um vom gemeinen Volke ein paar Paras herauszulocken. Hunger und Durst habe er allmählich zu ertragen gelernt, erzählte er, so dass er zu guterletzt 24—30 Tage sein konnte, ohne das Geringste zu geniessen, ebenso habe er sich gewöhnt, den Stuhlgang zurückzuhalten, bis seine Natur an diese Qual angepasst war; und bezüglich der ihm mit den Glutkohlen zugefügten Schmerzen sagte er; „Ihr mögt mir das Fleisch vom lebendigen Leib stückweise abhacken, ich zucke dabei nicht einmal mit der Wimper; so sehr kann ich Schmerzen ertragen.“

Ein weibliches Seitenstück zu Milija, eine Chrowotin, lernte ich persönlich kennen. Am ersten Sonntag des Monats August 1877 sagte der Leibelschneider Mika Gavrić in Pleternica zu mir: „Komm mit mir ins Gebirge nach Zagragje. Dort ist eine neue Vračara (Zauberin) erstanden, die den Leuten alles bis aufs Haar richtig voraussagt.“ Wir gingen über Ferkljevci und Kadanovci einen Querpfad und langten erst in drei Stunden an. Es war eine Witwe, deren Eidam zu ihr ins Haus geheiratet hatte. Ihr Wohnhaus bestand aus zwei Stuben, die durch einen Küchenraum von einander geschieden waren. In der grösseren Stube lag die Bäuerin auf einem hohen,

städtischen Bette ausgestreckt. An den Zimmerbalken hingen mehrere geräucherte Schweineschinken, eine mächtige Speckseite, an Stangen eine Menge gestickter Handtücher und auf einem Tischgestelle befanden sich drei grössere, aus Stroh gewundene Brodkörbe (Simplerl), der eine mit Kreuzern, der andere mit Silbersechserln und der dritte mit grösseren Silbermünzen gefüllt; lauter Weihegaben frommer Besucher. Die Luft in dem Raume war unglaublich schlecht. Die Bäuerin selber sah sehr angegriffen aus. Sie mochte damals fünfzig Jahre zählen. Zufällig war sie zur Zeit nicht im Dauerschlafe befangen. Sie phantasierte den Leuten auf gestellte Fragen allerlei wirres Zeug zur Antwort vor. Als sie mich erblickte, befahl sie den Besuchern hinauszugehen und mich mit ihr allein zu lassen. „Ei, mein lieber Frica“, sagte sie, „erweist auch du mir die Liebe eines Besuches! Schau, so arm war ich, dass ich hungern und weinen musste und die letzte im Dorfe war. Jetzt hat mir der liebe Gott und die hl. Mutter Gottes so schön geholfen, dass ich für mein Hungern und Schlafen Liebesgaben im Ueberfluss bekomme. Mach dich vor deinen Eltern über mich nicht lustig. Nimm dir von den Geschenken, welches dir behagt und rühme mich vor den Leuten!“ Um sie nicht zu beleidigen, nahm ich ein Handtuch und sagte dann draussen zu den Besuchern: „Wahrhaftig, sie hat mir die lautere Wahrheit mitgeteilt!“ (Ein Bericht über diesen Besuch war meine erste litterarische Arbeit, die ich deutsch verfasste, nur lehnten ihn die Zeitungen als „nichtaktuell“ ab.)

Die Gläubigen werden von meinen Nachrichten kaum erbaut sein, vielmehr mich für einen Spötter betrachten; denn ihnen ist der Glaube an die dämonische Macht solcher Individuen ein Herzensbedürfnis und sie sind auch mit der Erklärung bei der Hand, das Medium habe nur infolge des sozialen Druckes seine wahrhafte Mediumschaft in Abrede gestellt. Rationalistische Köpfe helfen sich ihrerseits mit dem Schlagworte: hysterische Zustände und Erscheinungen aus, und damit ist für sie die Sache abgethan. Wie aber, wenn es Menschen giebt, die die Kunst des Sichtotstellens trotz jedem Fakir verstehen und dabei weder eine Spur von Hysterie be-

sitzen, noch im allerentferntesten je aus ihrer Fertigkeit ein Glaubensgeschäft auf Kosten der Verstandschwäche ihrer Nebenmenschen betreiben? Hoch erhaben über eine derartige Zumutung stand Radovan, der herrliche Junker, Sohn Ritter Georgs und Schwestersohn des venezischen Provveditore von Zengg Elias Smiljanić da, der in der Vollkraft seiner Jünglingsjahre bei strotzender Gesundheit den Todesschlaf heucheln konnte. Er machte aus seiner Kunst kein Hehl und erwarb als Simulant einen gewissen Ruf, so dass man ihm den Tod auch dann nicht mehr glaubte, als einmal vom Glauben daran sein Leben abhing.

Radovan lebte vor beiläufig 250 Jahren. Er war eine ebenso historische Persönlichkeit, wie irgend jemand seiner Zeitgenossen. In der Ueberlieferung der Serben führt er die Namen Rade mali (R. der Kleine, wegen seiner Gestalt), uskok Rade (der Ueberläufer R., weil er sich zu den Moslimen geschlagen), Rade konjokradica (R. der Pferdedieb, weil er in Dalmatien Pferde zu stehlen und sie in Bosnien zu verkaufen pflegte. Mustapha Schmerbauch's von Kladuša berühmter Schimmel stammte auch aus Rade's Rennstall) und Kaica (aus Missverständnis daraus Kaić): Stirnschmuck. Rade war als Kind sehr schön, und weil seiner Mutter vor Beschreieung und bösem Blick bangte, wand sie ihm als kluge Frau um die Stirne ein Bändchen mit Amuleten. Darnach bekam er den Uebnernamen.

Rade ist mehr noch bei den Moslimen als bei den Christen wegen seiner an edlen Heldengestalten beliebten Eigenschaften: der Mordlust, Verlogenheit, Tücke und Gaunerei, hochberühmt¹. Das nachfolgende Lied, das von ihm handelt, war ursprünglich moslimisch, gefiel aber auch Christen, die es sich zurechtlegten, doch nicht so geschickt, dass die Entlehnung nicht auffällig bliebe. Eine nähere Darlegung hierüber wäre hier unangebracht,

¹ Eine Biographie Rade's (Uskok Radojica) lieferte P. Mirković im Javor, Bd. XIV S. 705—707, 721—723, 737—739. Er verlegt Rade irrtümlich ins 16. statt ins 17. Jahrhundert. Im übrigen leidet der Aufsatz an allseitig unzureichender Stoffkenntnis und patriotischbanaler Kritiklosigkeit des Biographen.

nicht minder ein philologischer und folkloristischer Kommentar von der sonst in meinen Guslarenliederausgaben üblichen Art. Man braucht für unseren Zweck nur die Geschichte vom Todes-schlaf zu wissen, alles andere wäre diesmal vom Ueberfluss.

Das Lied sang mir am 13. Oktober 1885 mein Guslar Milovan Ilija Crljić Martinović, dessen ich wiederholt (z. B. im Urquell N. F. II S. 21f.) gedacht habe. Er erlernte es um das 1855 von seinem Mutterbruder Marijan aus Dolnji Rgovi.

Ašikova Kaić Radovane
sa Ljepunom kaurina bana,
ašikova godinicu dana;
nitko njega potpazit ne može.

Potpazi ga kaurine bane, 5
postavio pè stotin katana;
čekaju ga ot sunca do sunca.
Sunce prijgje a mljesec izijgje,
al eto ti Kaić Radovana.

On Jefune na pendžeru viknu: 10
— Janje moje, otvori mi vrata!
— A moj Rade, da mi te ne
bilo!

Ašikuješ godinicu dana,
nitko tebe potpazit ne može
a moj te je babo potpazio, 15
postavio pè stotin katana,
čekaju te ot sunca do sunca;
očeš nočas izgubiti glavu!
— Janje moje, otvori mi vrata!
noć prolazi, ne ašikujemo, 20
pa nek igju banove katane!

Skoči cura, otvori mu vrata.
Kada tamo blizu zori bilo
pojgje Rado iz bijela dvora.

Dočekaše banove katane, 25
okoliše Kaić Radovana,
okoliše pa ga ujitiše.

Dokle Radi ruke savezaše,
četverici prilomio ruke,
petericu rukam udavio, 30
sedmerici oči izvadio.

Dadoše ga svome gospodaru
a bane ga u tavnici baci.

U tavnici tridese sužanja, 35
što sužnjuju deve godin dana.

Kad zapade Rade u tavnicu,
stade Rade mislit i primisljat,
ne bi li se kako izbavio.

Pa sve misli, dok na jednu
smisli

pà priminu u tavnici Rade. 40
Ni se miče, nit on dušom diše;
mrtav leži za tri bila dana.

Zacvillilo tridese sužanja:
— Aman baue mili gospodare!
ja nas miči, ja nas priprodaji, 45
ja nam jamljaj sužnja is tamnice!
Evo ima tri bijela dana,
priminuo Rade u tavnici!

Bane pojgje da izbaci Rade,
da ga nose u debela luga, 50
nek ga jedu tice gavranovi.

A banica na zlo naskočila:
— Aman bane mili gospodare!
bjela brado, budalasta glavo!
ni mrtvu se ne vjeruj ti Radi! 55
Već izbaci is tavnice Radu

pa mu loži vatru na prsašcu.
Ako bude u životu Rade
on će svoje oči rasklopiti,
ne će dati tilo napatiti. 60

Ban mu loži vatru na prsašcu.
Opet Rade dobar junak hješe,
ne tje Rade oka rasklopiti.

Tjede bane da izbaci Rade,
da ga nose u debela luga, 65
da ga jedu tice gavranovi.

A banica na zlo naskočila:
— Aman bane mili gospodare!
bjela brado, budalasta glavo!
mi mrtvu se ne vjeruj ti Radi! 70

- Već dovedi dva kovača mlada,
nek donesu po šaku klinaca,
nek zagone Radi pod noktašca!
Ako bude u životu Rade
on će svoje oči rasklopiti, 75
ne će dati tila napatiti.
- Ban dovede dva kovača mlada,
donesoše po šaku klinaca
pa zagone Radi pod noktašca.
Opet Rade dobar junak bješe 80
pa ne tjede oka rasklopiti.
- Pojgje bane da izbaci Rade
a banica na zlo naskočila:
— Aman bane mili gospodare!
bjela brado, budalasta glavo!
mi mrtvu se ne vjeruj ti Radi!
Već izvedi trides djevojaka
i izvedi našu Ljefjanu,
neka kolo oko njega ujte,
kolo vode a pjesne izvode. 90
- Nek djevojke gaće poskidaju,
priskakuju priko mrtva Rade;
ako bude u životu Rade
on će svoje oči rasklopiti.
- Ban dovede trides djevojaka 95
i izvedi Ljefjanu mladu;
pa ujtise kolo oko Rade,
kolo vode a pjesne izvode:
— A naš Rade, da bi te ne bilo!
šta si lego, mrtav se otego? 100
A to Rade aje pa ne aje.
Sve djevojke gaće poskidaše
a to Rade aje pa ne aje.
- Kat priskoći Ljefjana mlada
oba oka rasklopilo Rade. 105
Od djevojak nitko ne vidio;
ona baci vezenu maramu
pa mu oba oka poklopila.
Ondar stade bješjediti banu:
— A moj babo, da bi te ne
bilo! 110
šta ti od nas sramotu učini!
- Priko mrtva leša priskakasmo,
upade mi vezena marama.
Nek uzima, kome god je drago,
ja je uzet š njega mrtva ne ću! 115
Pojgje bane da izbaci Rade,
da ga nose u debela luga,
da ga jedu tice gavranovi.
- A banica na zlo naskočila:
— Aman bane mili gospodare! 120
bjela brado, budalasta glavo!
ni mrtvu se ne vjeruj ti Radi!
Već istjeraj čekrkli kočije,
u kočije ti ubaci Radu
pa pošalji dvije vjerne sluge, 125
nek ga gone debelome moru,
nek išjeku Rade na komade,
podijele po moru ribama!
- Pa istjera čekrkli kočije,
ubaciše u kočije Rade, 130
otjeraše banove ga sluge.
Kada blizu moru dolazili,
mregju sobom sluge bešjediše:
— Ništa nije nama učinio,
šta ćemo ga šjeci na komade? 135
Da čitava u more bacimo!
- Pa ić ćemo i slagati banu,
da sm išjekli Rade na komade
i bacili u debelo more.
Pa čitava u more baciše 140
pa odoše i slagaaše banu,
da s išjekli Rade na komade
i bacili u debelo more.
- * * *
- Radu dalga kraju izbacila
pa se Rade suva dofatio; 145
Rade leži kraj debela mora.
Doletiše dva vrana gavrana,
a da Radi oči iskopaju.
Al ga viknu posestrima vila
— A moj Rade, da bi te ne
bilo! 150
šta si lego, mrtav se otego?
tebi tice oči izvadiše!
- Vilo moja, moja posestrimo!
jes otišle baanove sluge?
— Jes otišle i slagale banu, 155
da s išjekle tebe na komade
i bacili po moru ribama!
- Skoći Rade kraj debelog mora
pa iz ruka čamlje počupao,
ja iz ruku zubma počupavo 160
a iz nogu rukam povadio.
- Ode Rade pobratimu svome,
pobratimu Janjković Nikoli,
sve kazuje, što je i kako je,
na kakve je pate udario: 165

- Već te molim, dragi pobra-
time,
daj mi svoga debela gjogata
i daj svoje gjuzel odijelo,
daj mi svoje svijetlo oružje,
(skinuli su moje odijelo, 170
otpasali svijetlo oružje),
da ja igjem u zemlju kauršku.
Ban je metroc uru na košiju;
ne bi l Bog do, gjogat utjecao,
ne bi li se cure dograbio, 175
ne bi l svoju muku pokajao!
Kada čuo Janjković Nikola,
on opremi njega i gjogata.
Ode Rade u zemlju kauršku
bjeloj kuli kaurškoga bana. 180
Kada bješe u polje zeleno
pod banove pribijele dvore,
polje bilo pa ga ne staniło:
konj do konja, junak do junaka;
tri sta ata tri sta bedevija, 185
paripčadma ni esaba nejma,
ni jesaba pješice junacim;
dva alata od Banata bana,
dva vrančića zadranskoga bana,
dva gjogata od Legjana bana' 190
dva kulaša od Orašja Tala,
bedevija crne arapine.
Tude tavnu prinočiše noću,
Kad u jutro osvanulo,
vjerne sluge gajtan donesoše, 195
vjerne sluge gajtan upraviše.
zaredaše konje za gajtana.
Dok na gradu pukoše topovi,
vjerne sluge gajtan oboriše,
od gajtana konji poletiše. 200
Rade ne će da pušća gjogata;
pa daleko konji izmakoše,
ne bi duga puška dovrgnula.
Ondar viknu sa gjogata svoga:
— Ne recite, crna njemadijo, 205
ne recite, da je inla bila,
eno kodov ja pušćah gjogata!
Pa poletje gjogat od gajtana.
Bože mili, na svemu ti hfala!
Kad poletje gjogat od 210
gajtana,
zemlja ječi al u nebu zveči,
bakračlije crnu zemlju gule,
- oko. njija studen vjetar puše,
is kopita oganj vatra sipa!
Sve prostiže pješice i konjice 215
i sastiže dva konja vrančića,
oba vranca zadranskoga bana,
kako dovgje etako i projgje.
Pa sastiže dva konja alata,
dva alata bana od Banata; 220
kako stiže tako i prostiže.
A ne mere dva konja kulaša,
jer na njima pogano koljeno,
jer na njima dvoje cigančadi;
oba konja u krv okupata. 225
On prostiže dva konja kulaša,
al ne more crne arapine.
Dok sastiže crnu arapinu,
kako stiže, tako i prostiže.
Dok opazi čekrkli kočije, 230
na njim stala banova djevojka,
na njegov rukom i maramom maše.
Dok izletje do kočija Rade
a djevojka skoči is kočija,
gjogatu se o vratu obljesi, 235
sve gjogata mregju oči ljubi.
Rade veli glavitoj djevojci:
— Ljefijana, od očiju vidu!
dera vodaj debela gjogata,
dok ja odem puncu i punici, 240
da darujem punca i punicu!
Ode Rade do banova dvora
pa banici u dvore unijgje:
— O banice, baš moja punice!
danas sam ti ćercu zadobio, 245
zadobio na oštrom megdanu.
Moreš znati, kujo materina,
kada dodi Kaić Radovane,
ašikova' s tvojom Ljefijanom?
Pa je njega potpazio bane, 250
postavio pé stotin katana.
Oni Radu živa ujitiše
pa ga bane u tamnicu baci.
Bijaše se potajalo Rade,
u tavnici mrtav načinio, 255
ne bi li me izbacio bane,
Tjede mene da izbaci bane,
ti ne dađe, kujo materina!
Ja sam glavom Kaić Radovane!
Ti si mene ljuto napatila 260
i na svake pate udarala,

- reko b, sam ti dvore popalio!
 Ja ću tebe gorje napatiti!
 Pâ banicu za ruke ujiti,
 odreza joj obadvije ruke 265
 pa joj oblje dojke prorezuje
 pa kroz dojke progonio ruke.
 Starcu banu poklonio glavu.
 Ode Rade do gjogata svoga.
 Kad gjogatu i kočijam 270
 dojgje,
 arap oda, bedeviju voda.
 Onda arap Radi bješjedio:
 — Kurvo jedna, Kaić Radovane!
 dobro tebe po imenu znadem.
 po redom su konji izletjeli! 275
 — Hajd otalem, crna arapino!
 do tebe sam odvodo gjogata
 i otišo puncu i punici
 i darovo punca i punicu.
 Ator bješe crnoj arapini 280
 pa on skida bistrog dževrdana
 pa gjogatu u prse skresavo.
 Gjogat vrisnu pa pade u travu.
- Ciknu Rade ko šarena guja
 pa poteže sablju Nikolinu 285
 pa arapu osiječe glavu!
 I ujti mu šafku bedeviju,
 bedeviju za kočije sveza
 pa z djevojkom šjede u kočije.
 Ode Rade pobratimu svome 290
 ka Sibirju bijelome gradu.
 Kada dojgje Janjković Nikoli:
 — Dragi brate, Janjković Nikola,
 jesam ti se brate oženio,
 teb doveo šafku bedeviju, 295
 gjogat ti je izgubio glavu.
 more l biti šafka za gjogata?
 Išei prida koliko ti drago.
 Ev banova u kočijam blaga!
 — Bre aferim, dragi pobra-
 time! 300
 Kat si mi se pobro oženio,
 pa da si mi dvore popalio,
 još na svake muke udario,
 kat si svoje muke pokajavo,
 tebi ne ću groša mi dinara,
 sve ću tebi danas alaliti! 305

Ein Buhle traut war Kaić Radovane
 zu Euphemie, zum Kafir-Grafenfräulein;
 ein lieblich Jahr an Tagen pflag er Buhlschaft,
 und keiner ihn dabei gewahren konnte.

Dennoch der Kafir-Burggraf ihn gewahrte 5
 und stellte auf fünf hundert reisige Mannen;
 die harren sein von Sonne bis zur Sonne.

Zu Rüste gieng die Sonn' und auf der Mond,
 ei sieh, da naht dir Kaić Radovane;
 er ruft ans Fenster Euphemie herbei: 10

— O Lämmchen mein, eröffne mir das Pfortchen!

— Ach Rade mein, o wärs du nicht erschaffen!

Ein lieblich Jahr an Tagen pflagst du Buhlschaft,
 und keiner konnte dich dabei gewahren;
 doch hat dennoch mein Vater dich gewahrt 15
 und aufgestellt fünf hundert reisige Mannen,
 die harren dein von Sonne bis zur Sonne;
 du wirst dein Haupt zu Nachten heut verlieren.

— O Lämmchen mein, eröffne mir das Pfortchen!

Die Nacht entweicht, wir kommen um's Gekose; 20
 Von mir aus mögen nah'n des Burgherrn Reisige!
 Auf sprang das Fräulein, schloss ihm auf das Pfortchen.

- Als dann herum es war um's Morgenrauen,
aufbrach vom weissen Burggehöfte Rade;
des Grafen reisige Mannen ihn empfangen,
umringten Junker Kaič Radovane,
umringten ihn und nahmen ihn gefangen. 25
- Bis sie die Hände Raden festgebunden,
vier Mannen er entzwei die Hände brach,
erwürgte noch mit blosser Hand fünf andre
und riss heraus die Augen sieben Kämpfen. 30
- Ihrem Gebieter sie ihn übergaben.
In das Verliess hinab ihn warf der Burggraf;
in dem Verliesse dreissig Mann Gefangener,
die neun der Jahre schon gefangen schmachten. 35
- Als Rade ins Verliess hinab verfiel,
zu sinnen hub er an und nachzusinnen,
ob irgendwie er sich erlösen könnte.
- Er sinnt und sinnt und fasst auf eins den Sinn —
und Junker Rade im Verliess verstarb;
er rührt sich nicht, nicht atmet seine Seele;
so liegt er tot drei weisse Tage lang. 40
- Aufjammerten die dreissig Mann Gefangenen:
— O Gnade, Burggraf, teuerster Gebieter!
Gib weg uns oder weiter uns verkaufe,
wo nicht befrei vom Häftling das Verliess!
Drei weisse Tage sind annun verflogen,
dass Rade im Verliess sein Leben liess. 45
- Der Burggraf ging, hinauszuerfen Raden,
auf dass man in den dicken Hain ihn trage,
dahin zur Aesung für die Rabenvögel,
jedoch die Burgfrau plante lauter Schlimmes: 50
- O Gnade, Burggraf, teuerster Gebieter!
Du weisser Bart, du Haupt voll Kindereinfalt,
dem toten Rade nicht einmal du traue!
Erst wirf heraus aus dem Verliesse Raden
und mach ihm auf dem Busen an ein Feuer;
wofern in Raden Leben weilen sollte,
aufschlagen wird er sicherlich die Augen,
anheim nicht geben seinen Leib den Qualen! 60
- Anfacht der Burggraf auf der Brust ihm Feuer.
Doch Rade war bewährt als wackerer Wehrmann,
aufschliessen mochte Rade nicht die Lider.
- Hinaus der Burggraf wollte Raden werfen,
dass in den dicken Hain man fort ihn schaffe,
dahin zur Aesung für die Rabenvögel,
jedoch die Burgfrau plante lauter Schlimmes: 65
- O Gnade, Burggraf, teuerster Gebieter!
Du weisser Bart, du Haupt voll Kindereinfalt,
dem toten Rade nicht einmal du traue!
Führ lieber her zwei junge Eisenschmiede, 70

herbring' ein jeder eine handvoll Nägel, sie sollen sie ins Nagelfleisch ihm rammen.	
Wofern in Raden Leben weilen sollte, aufschlagen wird er sicherlich die Augen, anheim nicht geben seinen Leib den Qualen.	75
Der Burggraf führt herbei zwei junge Schmiede, die brachten her je eine handvoll Nägel und ramnten Raden sie ins Nagelfleisch.	
Doch Rade war bewährt als wackerer Wehrmann, aufschlagen mochte Rade nicht die Lider.	80
Hinaus der Burggraf wollte Raden werfen, jedoch die Burgfrau plante lauter Schlimmes: — O Gnade, Burggraf, teuerster Gebieter!	85
Du weisser Bart, du Haupt voll Kindereinfalt, dem toten Rade nicht einmal du traue!	
Heraus du führe lieber dreissig Jungfrau'n, und führ auch unsre Euphemie heraus; im Reigen mögen sie um ihn sich fangen, im Reigenfang anstimmen Liedersang;	90
..... hinüber übern toten Rade hüpfen.	
Wofern in Raden Leben weilen sollte, aufschlagen wird er sicherlich die Augen.	
Herbei der Burggraf dreissig Jungfrau'n führte, Jung Euphemie dazu heraus er führte, und die um Raden fingen sich zum Reigen, im Reigenfang erklang ihr Liedersang:	95
— O unser Rade, wärst nur nicht erschaffen! was liegst gestreckt, als Toter ausgereckt?	100
Drauf Rade lost und lost auch nicht darauf;	
nur wie Jung Euphemie hinüberhüpfte, aufschloss es Raden alle beide Augen.	105
Von all den Jungfrau'n keine wahr es nahm, sie warf zu Boden ihr gesticktes Tüchlein, und beide Augen sie ihm rasch bedeckte.	
Alsdann zum Burgherrn hub sie an zu reden: — O Vater mein, o wärst du nicht erschaffen!	110
Mit was für Schande hast du uns geschändet! wir hüpfen übern toten Leib hinüber; mir fiel zu Boden mein gesticktes Tüchlein, aufheben mag's, wem immer es gelüftet, ich heb' es nimmer auf von diesem Leichnam!	115
Dran ging der Burggraf, Raden fortzuschaffen, dass in den dicken Hain man fort ihn trage, dahin zur Aesung für die Rabenvögel, jedoch die Burgfrau plante lauter Schlimmes: — O Gnade, Burggraf, teuerster Gebieter!	120

Du weisser Bart, du Haupt voll Kindereinfalt,
dem toten Rade nicht einmal du traue!

Jag du vielmehr heraus die Federkutsche,
hinein du in die Kutsche schleudre Raden
und dann betraue zwei getreue Knechte,
die mögen ihn zur dicken Meerflut fahren,
zerhacken sollen Raden sie zu Stücken
und Fischen ihn im Meer zum Frass verteilen!

Er jagt heraus die Kutsche, die gefedert,
hinein sie schmissen in die Kutsche Raden,
von dannen fuhren ihn des Burgherrn Knechte.

Als nahe sie ans Meer gekommen waren,
unter einander sprachen so die Knechte:

— Der hat ja uns zu Leide nichts gethan!
was sollen wir zu Stücken ihn zerhacken?

Lasst uns den Ganzen schleudern in die Meerflut,
dann geh'n wir hin und lügen an den Burgherrn,
dass wir zerhackt zu Stücken hätten Raden
und ihn ins dicke Meer hinausgeschleudert.

Und warfen ihn, den Ganzen in die Meerflut
und zogen heim und logen an den Burgherrn,
dass Raden sie zerhackt zu lauter Stücken
und ihn ins dicke Meer hinausgeschleudert.

* * *

Die Wogen Rade warfen ans Gestade,
und Rade so gewann die trocknen Pfade.
Da lag nun Rade an dem dicken Meere;
zwei schwarze Raben kamen bald geflogen
um Raden hier die Augen auszugraben.

Doch rief ihn an sein Wahlgeschwister Vila:

— O Rade mein, o wärst du nicht erschaffen!
was liegst gestreckt, als Toter ausgereckt?
schon bohren dir die Vögel aus die Augen!

— O Vila mein, o du mein Wahlgeschwister!
sind schon des Burgherrn Knechte abgezogen?

— Sie zogen heim und logen an den Burgherrn,
sie hätten dich zu Stücken wohl zerkleinert
und auf das Meer zum Fischefrass geschmissen.

Aufsprang am dicken Meere Junker Rade,
riss aus den Händen sich die Eisennägel,
ja, riss sie mit den Zähnen aus den Händen
und zog sie mit den Händen aus den Füßen.

Begab sich hin zum Herzensbruder Rade,
zum Bruderherzen Niklas Janjković,
that kund ihm alles, was und wie's gewesen,
in was für Folterqualen er gefallen:

— Doch bitt' ich dich, mein teures Bruderherze,
gewähr' jetzund mir deinen feisten Schimmel,

- gewähr' mir auch dein schmuckes Festgewand,
 gewähr' dazu mir dein Gewaffen gleissend, 170
 (mir zogen sie vom Leibe mein Gewand,
 entgürteten mich vom Gewaffen gleissend),
 damit ich ins Gebiet der Kafir wandre;
 als Rennpreis setzt der Burggraf aus das Fräulein;
 leicht giebt es Gott, das Ziel erläuft der Schimmel,
 vielleicht erraff' ich mir den Preis, das Fräulein, 175
 vielleicht verschaff' ich Sühne meiner Qual!
 Wie solches Niklas Janjković vernahm,
 ausrüsten that er ihn und seinen Schimmel.
 Abzog in das Gebiet der Kafir Rade 180
 zur weissen Wartburg hin des Kafir Burgherrn.
 Als er im grünen Blachgefilde eintraf
 am Fuss des Burgherrn schneiegewissen Burghofs,
 ein Feld bestand, jedoch es jetzt verschwand,
 hier Ross an Ross, hier Held gedrängt an Helden,
 dreihundert Berber, gleichviel Beduinen, 185
 Mischlinge sind da sonder Zahl vertreten
 und sonder Zahl zu Fuss der Helden Schar.
 Zwei Füchse des Gebieters vom Banate,
 zwei Rappen klein des Herrn der Burg von Zara,
 zwei Schimmel des Beherrschers von Polonien, 190
 zwei Falben Junker Tale's von Orakje,
 das Beduinenross des Schwarzarabers.
 Allhier sie nachteten zur dunklen Nacht.
 als morgens früh der Morgen angetagt,
 getreue Diener brachten her die Schnur, 195
 getreue Diener zogen straff die Schnur,
 hinter die Schnur sie reichten auf die Renner.
 Als auf der Burg erdröhnten die Kanonen,
 die Schnur die treuen Diener niederwarfen
 und von der Schnur aus flogen hin die Renner. 200
 Nicht mochte lassen aus den Schimmel Rade;
 gar weit die Renner waren schon entwichen
 soweit nicht reicht ein Schuss aus langer Flinte.
 Allda er rief hinab von seinem Schimmel:
 — Nun sagt nicht, Ihr da, tückisch deutsches Pack, 205
 nun sagt mal nicht, es wäre List gewesen,
 da schaut mal her, jetzt lass' ich aus den Schimmel!
 Dahin nun von der Schnur der Schimmel flog —
 Du lieber Gott, für alles sei bedankt! —
 Als da der Schimmel von der Schnur dahinflog, 210
 die Erde stöhnt und hoch der Himmel dröhnt,
 die Bügel schinden ab das schwarze Erdreich,
 um sie herum ein kalter Windstrom saust
 und Feuerflammen sprühen aus den Hufen.
 Er überholt die Läufer all' und Renner 215
 und holte ein zwei kleine Rappenrosse,

die beiden Rappen des Zazaër Burgherrn,
er holt sie ein, sie sind schon überholt.

Dann holt er ein zwei Renner noch, die Füchse,
zwei Füchse des Gebieters vom Banate; 220
er holt sie ein, sie sind schon überholt;
doch holt er nicht zwei falbe Renner ein,
dieweil auf ihnen ein verwünscht Gezüchte,
dieweil auf ihnen zwei Zigeunerrangen,
die beiden Rosse ganz in Blut gebadet. 225

Letzt überholt er die zwei fahlen Renner,
doch holt er nicht den Schwarzaraber ein.

Letzt holt er ein auch noch den Schwarzaraber,
er holt ihn ein, hat schon ihn überholt.

Da endlich er gewahrt die Federkutsche, 230
aufrecht auf ihr des Burgherrn Fräulein steht,
es winkt ihm mit der Hand und mit dem Tüchlein.

Kaum kam zur Kutsche hingeflogen Rade,
sprang gleich heraus das Fräulein aus der Kutsche,
hing stürmisch sich dem Schimmel um den Hals, 235
zwischen die Augen küsste sie ihn häufig.

Zum stattlich schmucken Fräulein Rade spricht:

— O Euphemis, du meiner Augen Licht!

Ei, führe mal herum den feisten Schimmel,
indess ich geh' zum Schwieger und zur Schwiegrin, 240
um zu beschenken Schwieger und die Schwiegrin!

Begab sich Rade zum Gehöft des Burgherrn
und kam ins Burggehöft hinein zur Schwiegrin:

— O Burgfrau, traun, du meine Schwiegermutter!
dein Töchterlein ich heut am Tag gewann, 245
gewann sie wohl auf heiss umstrittner Bahn.

Magst du's gedenken, mütterliche Zauchtel,
wie Kaiç Rade herzukommen pflag,
mit deiner Euphemie geheim zu bublen,
und wie der Burggraf ihn allda gewährte 250
und aufgestellt fünf hundert reisige Mannen?

Die hatten Raden lebend eingefangen;
und ins Verliess hinab ihn warf der Burggraf.
Auf seine Heuchelkunst vertraute Rade,
that sich als Toter im Verliess verstellen, 255
verhoffend, dass der Burggraf mich hinauswirft.

Hinaus mich werfen wollte schon der Burggraf,
du wehrtest ihm, du mütterliche Zauchtel!

Bin's eigenhüptig Kaiç Radovane!

Du unterwarfst mich grimmig wilden Qualen
und unterzogst mich Martern aller Art,
ich dürft' die Burg dir angezunden haben!
Ich will dich schlimmen Qualen unterwerfen! 260

Und packte bei den Händen an die Burgfrau
und schnitt ihr allebeiden Hände weg 265

- und schnitt ihr durch die allebeiden Brüste
und durch die Brüste schob er durch die Hände;
dem Greis, dem Burgherrn, er das Leben schenkte.
Zu seinem Schimmel Rade sich begab.
Als er zum Schimmel und zur Kutsche kam, 270
antraf er den Araber und sein Vollblut.
Alsdann zu Raden der Araber sprach:
— Du Freudendirne, Kaić Radovane!
Dich kenn' ich nur zu gut nach deinem Namen.
Zugleich das Ziel erreichten unsre Renner! 275
— Von hinnen troll dich, Schwarzaraberschuft!
Bis du hier eintrafst, ruht ich aus den Schimmel,
war schon indess beim Schwieger und der Schwiegrin,
und hab' beschenkt den Schwieger und die Schwiegrin!
Das nahm der Schwarzaraber übel auf, 280
zog flugs herab die Damaszenerbüchse
und schoss die Ladung in die Brust dem Schimmel.
Ein schrill Gebrüll, tot rollt das Ross im Rasen!
Aufzichte Rade gleich 'ner Schlange scheckig
und zückte blank den Säbel Nikolaus' 285
und hieb das Haupt vom Rumpf ab dem Araber.
Fing ein den schnellen Beduinenrenner,
band an den Beduinen an die Kutsche
und setzte mit der Maid sich in die Kutsche.
Abzog zu seinem Herzensbruder Rade. 290
Als er zur weissen Burg von Sibirj kam,
als er zu Niklas Janjković gelangte:
— Mein teurer Bruder Niklas Janjković,
ich, Bruder, habe mir ein Weib genommen,
doch dir gebracht den schnellen Beduinen. 295
Dein Schimmel, leider, ist ums Haupt gekommen.
Gilt wohl als Tausch das Vollblut für den Schimmel?
Heisch Draufgab nur, soviel dir mag belieben!
Des Burgherrn Schätze lagern hier im Wagen.
— Traun, wohlgethan, mein liebster Herzensbruder, 300
dass du, mein Bruderherze, dich beweibt!
Und brachtest du mein Burggehöft in Brand
und unterwarfst mich Qualen sonder Zahl,
nachdem du Sühne schufst für deine Qual,
begehr' ich keinen Groschen noch Denar, 305
all' dies ich dir am heutigen Tag verwand

* * *

NB. Es sind keine Druckfehler, sondern dialektische Eigentümlichkeiten im Texte: V. 8 mljesec, V. 57 prīmišljat u. s. w. (der Itazismus fast durchgehends), V. 133, 234 mregju, V. 154 baonove (Verszwang!); V. 150 čamlje; V. 173 metro, V. 222 mere, V. 235 obljesi, V. 298 oblje. — Zu V. 123 ursprünglich vielleicht Tanković Osman, der Wahlbruder Rades. — Zu

V. 205. „Schwarzes deutsches Pack.“ Ja, heisst denn nijemac einen Deutschen?! Im modernen Sprachgebrauche wohl, doch nicht hier in der mit Survivals durchsetzten Volkssprache. Das Publikum und die Preisrichter waren diesmal Slaven und Italiener; das weiss doch auch der Guslar, aber nijemac (der Stumme, der Sprachunkundige) war dem Bauer jeder Fremde und dann jeder nichteinheimische Mann, etwa so, wie noch im judendeutschen Sprachgebrauche goj für jeden Nichtjuden gebraucht wird, ohne gehässige oder feindselige, konfessionelle oder nationale Nebenbedeutung. — Zu den V. 210—215 setzte weiland Dr. ISIDOR KOPERNICKI, der nach meiner Forschungsreise einen Teil meiner Niederschriften durchlas, die Randbemerkung hinzu: pyszne! (prächtig). — Zu V. 287 u. 295. Ueber das dunkle Wort šafka vgl. meinen etymologischen Deutungsversuch in: „Novak der Heldengreis“, Festbündel aan Vetts, Leiden 1894, S. 108 Anm. zu V. 218. — Zum Schluss sei erwähnt, dass die Begen Pilipović zu Glamoč in Bosnien Rade als den Stammvater ihres Geschlechtes verehren.

Wien.

Krauss.

Der Schreiberegel Nabû im A. T. und im Judentum.

In einem der Gesichte Ezechiel's treten 6 Männer auf, jeder mit seinem „Zerschmetterungswerkzeug“ (Mordwaffe); in ihrer Mitte einer (d. h. ein anderer, also siebenter), der Linnenkleidung trägt und ein Schreibzeug an seiner Seite hat. Diese Männer, nach dem Zusammenhang Engel in Menschengestalt, bekommen von Jahwe den Auftrag, dass der Siebente die Stirnen aller Gerechten in Jerusalem mit einem Zeichen (tav) versehen soll, die übrigen aber, hinter ihm hergehend, alle Nichtgezeichneten, also Gottlosen, schonungslos niedermetzeln sollen. So Ez. 9. — Im folgenden Kapitel wirft der siebente Engel auf Jahwe's Befehl glühende Kohlen aus dem Kerubenzwagen auf die Stadt (Ez. 10). — In beiden Visionen beschreibt Ezechiel die Zerstörung Jerusalems durch Jahwe's Engel. —

EWALD, SMEND, CORNILL und BERTHOLET haben richtig gesehen, dass der Mann im Linnenzeug, der „in der Mitte“ der Sechs erscheint, ein Siebenter ist; auch vergleichen SMEND und BERTHOLET richtig diese 7 Engel mit den 7 Erzengeln der späteren Zeit; dagegen ist es ein Irrtum, wenn SMEND S. 56 meint, dass hier der „erste Keim“ zu dem späteren Glauben an 7 Erzengel vorliege. Vielmehr ist von GUNKEL, Schöpfung und Chaos

S. 294—302, 124—131 gezeigt worden, dass dieser Glaube nicht in irgend einer Bibelstelle, sondern in einer babylonischen Tradition seine Wurzeln hat. Diese 7 Engel, die im Judentum und N. T., und auch schon im A. T. unter mancherlei Namen und Symbolen auftreten (als die 7 Geister; die 7 Engel, die vor Gott stehen; die 7 Engelfürsten; die 7 Erzengel; die 7 Augen Gottes oder des Lammes; die 7 Sterne; die 7 Leuchter; die 7 Leuchten des 7armigen Leuchters; die 7 Fackeln) sind ursprünglich „die 7 Götter, die grossen Götter“ (ZIMMERN, Beiträge I S. 23 Z. 46) der Babylonier, d. h. die 7 Planeten. Zu dem an den zitierten Stellen zusammengestellten Material kommt gegenwärtig als letztes Siegel der Bestätigung noch hinzu, dass im neugefundenen Slav. Henoch 27 s „die 7 Sterne“ der Name der 7 Planeten ist; vgl. auch 30 s. Die Möglichkeit, dass auch persische Vorstellungen hier eingewirkt haben (die 7 Amashe-penta) ist für die spätere Zeit offen zu halten. Aus dem uns zugänglichen Material ersieht man, dass der babylonische Glaube an die 7 grossen Planetargötter von der ältesten Zeit an (Salomo's Leuchter vgl. Schöpfung und Chaos S. 129) bis in die späteste Zeit hin (Ap. Joh., ja selbst Kabbala) immer wieder zu Israel gekommen ist; besondere Bedeutung bekommt dieser Glaube, wie der Engelglaube überhaupt, in der uns aus dem A. T. bekannten israelitischen Religion erst zu einer Zeit, wo die Transcendenz Gottes stärker gefühlt wird und damit für untergöttliche Wesen eine Lücke bleibt, und wo zugleich Instinkte der Masse in die religiöse Literatur eindringen (denn in der Masse des Volkes — dies geht aus mancherlei Anspielungen hervor und liegt in der Natur der religionsgeschichtlichen Situation begründet — wird der Engelglaube, der ja nichts anderes als ein herabgedrückter Polytheismus ist, zu jeder Zeit eine mehr oder weniger grosse Rolle gespielt haben): so ist nicht nur Sacharia (vgl. Schöpfung und Chaos S. 122—131), sondern auch Ezechiel voll von ursprünglich mythologischem Material (bei Ezechiel klingt Mythologisches durch beim Kerubenwagen c. 1, bei der Schilderung des Königs von Tyrus als des Urmenschen c. 28, des Pharaos als des Drachen c. 29, 32, als des Weltbaums c. 31; auch in der Weissagung von Gog c. 38 ff. und in manchen Ziügen des

Zukunftsbilds Israels). Da wir den babylonischen Glauben an die 7 Götter bereits bei Sach. 4¹⁰ und viel früher beim Leuchter Salomo's auf Israel wirkend sehen, so werden wir ohne weiteres schliessen, dass auch die 7 Engel Ez. 9 hierauf zurückgehen. Diese Stelle ist also die älteste Erwähnung der 7 Erzengel. Dieser Glaube an 7 hohe oder höchste Engel Jahwe's ist aber natürlich nicht von Ezechiel nach babylonischem Vorbild erfunden worden: Engelglaube wird überhaupt nicht so einfach erfunden; auch hätte der Prophet in seinem Abscheu gegen babylonischen Aberglauben sicherlich nicht Babylonisches bewusst nachgebildet; sondern dieser Glaube an 7 Engel war zur Zeit Ezechiel's bereits Besitz des israelitischen Volkes; wir erkennen also hier an einem Beispiele, dass es zur Zeit des Ezechiel eine ausgebildete Engellehre gegeben haben muss. Originell ist der Prophet vielmehr nur in der Art, wie er diese 7 Engel verwendet. Demnach ist bei der Untersuchung des einzelnen die vom Propheten übernommene Vorstellung und seine Verwendung des Materials für den vorliegenden Zweck zu unterscheiden (zur Methode vgl. Schöpfung und Chaos S. 302 ff.).

Das Material, das Ezechiel benutzt hat, wird darin bestehen,

1. dass es 7 besondere Engel giebt; diese Zahl 6 + 1 wird aus dem Zusammenhange des Ezechiel's durchaus nicht erklärt, sondern muss Tradition gewesen sein;

2. dass 6 davon „Zerschmetterungswaffen“ führen; man beachte den nur hier vorkommenden Ausdruck *k'li mappās*;

3. dass einer der 7 ein Schreibzeug trägt, also ein himmlischer *sōphēr* ist, und in Linnen gekleidet ist. Diese Linnenkleidung muss für den „in der Mitte“ besonders charakteristisch sein, denn er wird darnach mehrfach „der in Linnen Gekleidete“ genannt; 9³ 11, 10² 6.

Die Siebenzahl ist für die grossen babylonischen Götter charakteristisch; diese Zahl ist ein sehr sicherer Hinweis auf den babylonischen Ursprung dieser Tradition.

Es sind Abbildungen der 7 babylonischen Götter vorhanden, in denen sämtliche oder fast sämtliche Götter mit Waffen ver-

sehen sind, am deutlichsten auf dem Felsenrelief von Maltai, neuerdings besprochen von F. v. LUSCHAN in den Mitteilungen aus den orientalischen Sammlungen der königlichen Museen zu Berlin, 1893, Heft 11 S. 23; wiedergegeben in ROSCHER's Lexikon der griechischen und römischen Mythologie Bd. III Sp. 67—68.

Nun ist das Schreibzeug, ein sehr ungewöhnliches Symbol für einen Gott, höchst auffällig. Dasselbe Symbol begegnet indess im Babylonischen: einer der 7 grossen babylonischen Götter, Nabû, der Gott der Wissenschaft und Schreiberkunst, heisst in der Inschrift auf der Nabûstele Rammân-nirâri's III. (vgl. Keilinschriftl. Bibliothek I 192/3 Z. 4) *tamiḥ qân duppi* = „der das Schreibrohr hält“. Es ist daher dieser Schreiberengel des Ezechiel mit Nabû zu identifizieren. Diese Gleichsetzung ist um so interessanter, als dieser Engel der erste und einzige im A. T. ist, den wir bis jetzt mit einem bestimmten heidnischen Gott identifizieren können.

Nummehr lässt sich auch fragen, was das Linnenkleid dieses Engels bedeutet; Linnen ist nach dem Zusammenhang nicht die Tracht der Engel überhaupt, sondern die besondere, die diesen Engel auszeichnet (ebenso Dan 10 5). Man darf daher vielleicht vermuten, dass das Linnenkleid die Amtstracht der babylonischen Gelehrten und ihres Gottes Nabû gewesen sei. Diese Vermutung bestätigt sich, wie mir nachträglich Herr Professor ZIMMERN mitteilt, vollständig; das Linnen wird ausdrücklich und wiederholt als Kleidung der Priester also auch der Gelehrten in Babylonien bezeichnet, vgl. z. B. ROSCHER, Lexikon Bd. II Sp. 2352, Bd. III. Sp. 68 A (Alfred Jeremias, Marduk und Nebo); so wird es also im letzten Grunde auf babylonische Kultussitte zurückgehen, dass auch im alten Israel die Priester einen linnenen Rock getragen haben.

Da demnach alle Hauptpunkte in dieser Engelgestalt auf Nabû passen, so darf man weiter fragen, ob nicht vielleicht auch die Notiz, dass dieser Engel „in der Mitte“ der 7 andern auftritt, aus der Tradition zu erklären ist. Wirklich findet sich

unter den mancherlei Aufzählungen der Planeten auch diese: Samaš Sin Nergal (Nabû) Marduk Ištar Ninib; diese Aufzählung, bei welcher Nabû im eigentlichsten Sinne „inmitten der sechs“ steht und die später die gebräuchliche gewesen sein muss, ist durch griechisch-römische Vermittlung in der Reihenfolge der Wochentage bis auf uns gekommen. Vielleicht hat Ezechiel diese Tradition gekannt; oder narrt uns hier nur ein Zufall?

Schliesslich ist die Frage zu erheben, ob nicht auch der Zug, wonach der Engel das Amt hat, durch ein Zeichen seines Griffels die zum Leben Prädeterminierten zu bezeichnen, ein Zug, der nach dem Zusammenhange sehr wohl von Ezechiel herrühren könnte, mit zur Tradition gehört. Allerdings wird sehr Ähnliches nicht selten von Nabû gesagt, vgl. ROSCHER, Lexikon Bd. III S. 55: Nabû bestimmt, indem er schreibt, Leben und Tod; sein Griffel heisst daher der „Griffel des Geschickes“. Selbst dieser Nebenzug, dass der Engel dieses Amt im Dienst eines höheren Gottes vollzieht, findet sich von Nabû; vgl. ROSCHER, Lexikon Bd. III Sp. 55.

Im A. T. und noch mehr in der spätjüdischen Litteratur ist viel von Büchern oder Tafeln (πλάκας), die im Himmel aufbewahrt werden, und in denen allerlei himmlische Geheimnisse niedergelegt sind — so besonders vom Buche des Lebens — die Rede (vgl. DILLMANN, Buch Henoch S. 245); auch diese Vorstellung wird kaum genuin-israelitisch sein; besonders nahe liegt es, bei den πλάκας an Babylonisches zu denken; ist es doch für die babylonische Kultur charakteristisch, auf (Thon-)Tafeln zu schreiben, und giebt es doch auch nach babylonischem Glauben himmlische Tafeln mit ähnlichem Inhalt, wie derjenige ist, den die himmlischen Tafeln im A. T. und in den jüdischen Apokalypsen haben: z. B. Tafeln, auf denen die Sünden der Menschen verzeichnet stehen, Tafeln der Geschicke, Tafeln der Weisheit, vgl. ROSCHER, Lexikon Bd. III Sp. 55. So hören wir denn auch im Judentum von einem himmlischen Schreiber, einem der Erzengel, ausgezeichnet durch „Weisheit“, „schreibend alle Werke des Herrn“, er führt „die Feder der Schnellschreibung“, er verwaltet das himmlische Archiv; sein (vermutlich korrumpierter)

Name ist Pravuel oder Vretel (Slav. Henochbuch 22 u ff.). Auch hier liegt sicherlich heidnischer Einfluss vor, wie vielfach in der apokalyptischen Litteratur und besonders in der Angelologie. Dieser Schreiber des Himmels ist dieselbe Gestalt wie die oben besprochene des Ezechieel; auch diese mag auf Nabû, den „Schreiber des Alls“ (KAT² S. 413), den himmlischen Archivar zurückgehen. Doch kann auch ägyptischer Einfluss vorliegen; auch der ägyptische Dḥuti (Thot) ist der „Erfinder der Schrift, der Lehrer der Künste und Wissenschaften, der Verfasser der heiligen Bücher“ (vgl. ED. MEYER, Geschichte des Altertums I S. 70). Deutlich weisen auf Babylonisches zurück die Engel, die Dan 10 5ff. 12 5ff. erscheinen: es ist für sie charakteristisch, dass sie das grosse geheime Wissen von den Geschicken der Welt wissen und (Menschen wie Engeln 12 6) offenbaren; ihre Tracht ist Linnen 10 5 12 6f. Beide Gestalten sind ursprünglich dieselbe figura: der Engel der Offenbarung in Linnengewand = Nabû. Daniel hat auch sonst sehr viel Mythologisches, speziell Babylonisches.

Schliesslich ist noch zu bemerken, dass ähnliche Titel, wie sie im Slav. Henochbuch Pravuel bekommt, auch den grossen Heroen, von denen man die Apokalypsen ableitete, den Schreibern der heiligen Bücher Gottes, gegeben werden; so heisst Esra „der Schreiber der Wissenschaft des Höchsten in Ewigkeit“ IV Esr 14 50; Henoch heisst ὁ γραμματεὺς τῆς δικαιοσύνης Aeth. Henoch 12 4 oder τῆς ἀληθείας 15 1, „der Schreiber“ Aeth. Henoch 92 1, ὁ διδάσκαλος τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς καὶ γραμματεὺς τῆς δικαιοσύνης Test. Abr. ed. James S. 115. Auch sonst erscheinen solche Gestalten wie Henoch oder Esra (Noah, Mose, Baruch u. a.) Engeln gleich: sie sind zum Himmel enttrafft worden; sie sind gewürdigt worden, die Geheimnisse Gottes zu schauen, die himmlischen Bücher zu lesen oder zu schreiben; im Himmel haben sie Gestalt und Rang von Engeln bekommen; man vgl. besonders Slav. Henoch 22 8, wo Henoch mit himmlischer Salbe gesalbt, mit Himmelskleid bekleidet und so „wie einer seiner Herrlichen“ wird und Test. Abr. S. 114f., wo Henoch das Amt eines Totenrichters versieht. Man wird solche Vorstellungen nur so erklären können, dass es sich hier ursprünglich um

Göttergestalten handelt, die im Judentum zu Gott entrafte Menschen geworden sind. Im A. T. sind ähnlich zu beurteilen die Sagen von der Entrückung des Henoeh und des Elias (ähnlich auch die Erzählung von Mose Begräbnis). Die göttliche Gestalt, deren Titel später auf Henoeh und Esra übertragen sind, wird der babylonische Nabû sein; auch der ägyptische Dḥuti hat vielleicht mit eingewirkt, so sicher Test. Abr. S. 114f.

Berlin.

H. Gunkel.

III. Litteratur.

Gärtringen, F. Frhr. Hiller von, Die archaische Kultur der Insel Thera. (Vortrag gehalten am 30. September 1897 auf der 44. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner zu Dresden.) Berlin, G. Reimer, 1897. 33 S. gr. 8. M. — 60.

In diesem zierlichen und geschmackvoll ausgestatteten Heftchen bietet der Verf. den von ihm unter grossem Beifall der Zuhörer auf der Dresdener Philologenversammlung gehaltenen Vortrag über die Ergebnisse seiner viermonatlichen Ausgrabungen auf Thera einem grösseren Leserkreise dar. Es handelte sich um die Revision der Felsinschriften auf dem alten Stadtberge für das Berliner Corpus inscriptionum. Von den drei wichtigsten Perioden der Geschichte Theras, der alten Zeit (8.—5. Jahrh.), den ersten hundert Jahren der Ptolemäerherrschaft und der römischen Kaiserzeit des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts, wird die erste und wichtigste in dieser Skizze ausführlich behandelt: durch die Freilegung des Bodens, aus den architektonischen Resten und besonders den epigraphischen Zeugnissen — die archaischen Inschriften sind von 30 auf ca. 150 gestiegen — gewinnen wir nunmehr ein Bild von der ältesten Kultur der Insel, welches das von L. ROSS und A. VON PROKESCH-OSTEN Gesehene und von BOECKH Geahnte weit in den Schatten stellt. Hier seien, dem Zwecke dieser Zeitschrift entsprechend, nur die neuen für Religions- und Sittengeschichte wichtigen Ergebnisse erwähnt.

Auf dem blauen, marmorartigen Kalkstein, dessen glatte, schräge Flächen zum Schreiben gleichsam einluden, haben die Andächtigen die Zeugnisse ihres ältesten Kultus eingegraben; viermal den Namen des Zeus, dreimal den des Kures. Das ist die einfachere und ursprüngliche Vorstellung; dem erwach-

senen Gott steht ein jugendlicher zur Seite, wie den Kabiren ein $\pi\alpha\iota\varsigma$, der Demeter die Kore. Erst die spätere kretische Göttersage hat eine Mehrzahl, Kureten, geschaffen, die das Götterkind umtanzen. Andere Inschriften lehren uns den Kult der Dioskuren, des Apollon, des Hermes kennen. Wichtiger sind die zum teil mühsam entzifferten, für sich stehenden Namen Polieus, Hikesios, Stoichaios (Schützer der $\sigma\tau\acute{o}\chi\alpha\iota =$ Phylen, wie in Sikyon, wo er als Beiname des Zeus auftritt), Horkios. HILLER VON GÄRTRINGEN beschränkt sich darauf, diese Namen zu registrieren, ohne die schwierige und von den bedeutendsten Forschern verschieden beantwortete Frage entscheiden zu wollen, „ob im einzelnen Falle der zusammenfassende Gottesname oder ein besonderes, später zum Beinamen des grösseren Gottes de-gradiertes Wesen den zeitlichen Vorrang erhalten soll“. Manche Analogien sprechen für die letztere Auffassung.

Wichtig ist ein neues Götterpaar Lokaia Damia, d. h. Lochaia und Damia. Während diese aus dem lakonischen, aeginetischen, troezenischen, epidaurischen Kulte bekannt war, gewinnen wir in jener die im $\lambda\omicron\gamma\alpha\iota\omicron\varsigma \sigma\acute{\iota}\tau\omicron\varsigma$ (Phot. lex. und Hesych.), dem tiefen Getreidefelde, waltende Gottheit, wie v. WILAMOWITZ erkannt hat, welche auf Thera die in Aegina mit der Damia gepaarte Auxesia, der Förderin des Wachstums, vertritt. MANNHARDTS Forschungsergebnisse (Antike Wald- und Feldkulte und besonders Mythologische Forschungen Kap. 5) werden durch diesen Fund in erfreulicher Weise erweitert und vertieft. Einen uralten, zur Zeit noch dunkeln Zusammenhang mit der thessalischen Heimat lässt die Erwähnung des Kentauren Chiron ahnen; die Verehrung des angenehme Kühlung und Erfrischung bringenden Boreaios „kann jeder verstehen, der einen Sommer auf einer der Inseln des Archipel zugebracht hat“. Sind doch noch heute, wie bereits ROSS beobachtet hat, die Windmühlen von Siphnos allein für den Nordwind eingestellt „und müssen stillstehen, wen Aiolos einmal einen anderen Wind sendet“.

Aber der wichtigste Gott, der schliesslich die Herrschaft über alle diese Kulte gewann, ist der altdorische Herden- und Vegetationsgott Apollon Karneios, älter als der thrakische Dionysos. Noch sind beträchtliche Reste seines Tempels erhalten, und sein Festplatz für die Karneen ist durch eine aus der Kaiserzeit stammende Inschrift gesichert. Aber jenseits des Festplatzes, wo der nackte Fels wieder zum Vorschein tritt, liest

man die ältesten Zeugnisse für die Knabentänze, die einen überraschenden Einblick in die Sittengeschichte des Dorertums gewähren. Wir erfreuen uns an dem Preis der ἀρετὰ und der Tanzfertigkeit, wir erschrecken fast über die mit brutaler Offenheit verkündigte Päderastie. Die Knabenliebe ist schon im Altertum sehr verschieden beurteilt worden. Plato (in den Gesetzen) und Aristoteles (in der Politik) wenden sich mit scharfen Worten gegen die Missbräuche dieser dorischen aus dem Leben und Treiben in den Gynnasien hervorgegangenen Unsitte — spricht doch dieser mit dünnen Worten seine Ueberzeugung aus, dass die gesetzliche Sanktionierung der Päderastie in Kreta und Sparta dem übermässigen Wachstum der Bevölkerung zu steuern bezweckt habe — Ephoros hat sie in seinem Idealgemälde der kretischen Verfassung als eine sittlich reine und edle Institution verherrlicht und gepriesen, und O. MÜLLER, der Geschichtsschreiber der Dorier, ist ihm darin gefolgt. Dies schöne Trugbild ist nun durch die erwähnten, mindestens dem 7. Jahrh. angehörigen Inschriften zerstört, und dem Kulturhistoriker winkt eine lohnende Aufgabe, die Auffassung und Beurteilung der Knabenliebe durch die Jahrhunderte in ihrer wachsenden Verfeinerung und geistigen Vertiefung von neuem darzulegen. —

So wirkt die kleine Schrift nach den verschiedensten Seiten anregend und zu eingehenden Forschungen anspornend. Der Verf. hat sie dem Volke von Thera gewidmet (τῷ δήμῳ Καλλιστῆς χαριστήριον): keine bessere Gabe des Dankes hätte er finden können.

Stettin.

Georg Knaack.

Vierkandt, A., Die Entstehungsgründe neuer Sitten. (Sonderabdruck aus der Festschrift der Herzogl. Techn. Hochschule bei Gelegenheit der 69. Versammlung deutscher Naturforscher und Aerzte in Braunschweig. S. 141—152.)

Von dem an anderer Stelle erörterten Satze ausgehend, dass primitive Stämme sich in ihrem Handeln in der Regel nur von Beweggründen leiten lassen, die erstens praktischer und nicht idealer Natur und zweitens von naheliegender, kein hohes Mass von Ueberlegung erfordernder Art sind, mustert der Verf. die verschiedenen Anschauungen über den Ursprung einer An-

zahl von Sitten und anderweitigen Kulturgütern, um überall derjenigen den Vorzug zu geben, welche jenen beiden Gesichtspunkten am meisten gerecht wird. So erscheint bei der Sitte des Ornamentierens die Auffassung, welche sie auf Vorstellungen von der Zauberkraft von Sympathiemitteln zurückführt, bei den Totenopfern die Erklärung von STEINMETZ, dass sie eine Sicherung vor dem so anderweitig befriedigten Rachedurst des Verstorbenen bedeuten, bei der Frage nach dem Ursprung des religiösen Lebens die animistische Theorie am wahrscheinlichsten u. s. w. Nachträglich sei dem Verf. hier der Zusatz gestattet, dass er zu seiner Freude BRINTON in einem jüngst erschienenen Buch (*The Religions of primitive peoples*, New-York, 1897) von derselben Anschauung durchdrungen gefunden hat, wenn er ganz allgemein den Ursprung des Kultus — sehr deutlich z. B. noch beim Regenzauber zu erkennen — auf eine Art mimicry, also auf einen Sympathievorgang, zurückführt. Zum Schluss erörtert der Verf. die Frage nach der Berechtigung der materialistischen Geschichtsphilosophie für die hier behandelten Erscheinungen. Sind auch für den Ursprung neuer Kulturgüter durchweg egoistische Beweggründe die Ursache, so sind diese doch nicht immer wirtschaftlicher, sondern in vielen Fällen auch mythologischer Natur, da die übersinnliche Welt für primitive Stämme dieselbe Realität wie die sinnliche besitzt.

A. Vierkandt.

I. Abhandlungen.

Nachträge zur Polyphemsage.

Mitgeteilt von

Dr. G. Polívka,

Professor in Prag.

Es hat vor 10 Jahren zuletzt GREGOR KREK in seiner „Einleitung in die slavische Litteraturgeschichte“ (S. 665—759) alle bis dahin bekannt gewordenen europäischen und orientalen Versionen der Polyphemsage zusammengestellt, freilich gruppierte er sie bloss nach dem sprachlichen Momente, reihte also aneinander die slavischen Versionen, die ugrofinischen Versionen u. s. w., obzwar zwischen denselben ein innigeres verwandtschaftliches Verhältnis nicht immer zugelassen werden kann. Viel besser wäre es unserer Meinung nach, die Volkstraditionen überhaupt nach bestimmten geographischen Gruppen aneinander zu reihen, Balkanländer, Mitteleuropa, Osteuropa u. s. w., und das umsomehr, als diesen geographischen Gruppen auch mehr oder weniger bestimmte kultur-historische Gruppen entsprechen.

Es wäre verlockend, diesem Gesichtspunkte nach eine Uebersicht aller weit verbreiteten Versionen der Polyphemsage zu liefern, man würde auf diesem Wege etwa eher und gewisser bestimmen können, inwieweit man einerseits ältere Traditionen, andererseits jüngere Entlehnungen wird konstatieren müssen. Einstweilen wollen wir uns hier nur auf die Mitteilung der in

der letzten Zeit bekannt gewordenen slavischen Versionen, als auch der anderssprachigen nur in russischen Zeitschriften publizierten Versionen beschränken.

Ausser dem schon längst bekannten serbischen Märchen (KREK op. c. S. 672f.) und einem entfernten ostbulgarischen Märchen (KREK op. c. S. 733f.) wurde noch ein bulgarisches Märchen unlängst publiziert¹. Es wurde aufgezeichnet in Achyrčelebi, im Thale der oberen Arda im Rhodopegebirge. Sein Inhalt ist der folgende: Drei Brüder, Schäfer verirrteten sich im Gebirge, konnten wegen Nebel nicht weiter, und schlugen ihr Nachtlager auf. In dieser wüsten Gegend hauste ein fürchterliches, einäugiges Ungeheuer. Das kam zu den Hirten und frug sie, wie so sie sich da niederliessen. Dieselben erkannten ihn nicht bei der Finsternis, glaubten, es sei ein Mensch, und antworteten, dass sie sich verirrt hätten und nicht weiter könnten. Er bot ihnen dann seine nahe Hütte zum Nachtlager an, und die Hirten nahmen freudigst seine Einladung an. Sie kamen in einen steilen Abgrund, der Cyklope winkte mit der Hand, es öffnete sich ein ungeheueres steinernes Thor und die Hirten traten mit ihrer Herde hinein. Es war das eine grosse Höhle, an dem einen Ende braunte das Feuer, und bei dessen Schein erkannten die Hirten zu ihrem Entsetzen, in wessen Hände sie gefallen seien. Sie beruhigten sich aber so ziemlich auf die Zusprache des Cyklopen und schliessen ein bis auf einen einzigen, der wachte und den Cyklopen beobachtete. Um Mitternacht machte dieser ein noch grösseres Feuer an, legte darauf einen grossen Bratspiess, und als der glühend wurde, fing er den ersten Hirten, erwürgte ihn und steckte ihn auf den Bratspiess; nachdem er den gebraten hat, fing er noch den zweiten, und endlich langte er nach dem dritten. Der war aber flinker, fasste rasch den Bratspiess und stiess ihn dem Ungeheuer ins Auge und versteckte sich dann

¹ Sbornik za narodni umotvorenija I, Abth. 3, S. 101 ff.

schnell unter die Schafe. Früh liess der Cyklope die Schafe hinaus, eins nach dem andern. Der Hirte hält sich fest am Bauche eines grossen Widders, und entkommt so. — Aus Wut platzte der Cyklope und starb. — Diese bulgarische Version ist etwas näher verwandt der rumänischen (KREK S. 714) und der siebenbürgischen (ib. S. 700f.). In ein anderes rumänisches Märchen vom siebenköpfigen Drachen¹ ist die Sage nur episodewise eingeflochten: der Held, nachdem er den Drachen getötet, geht Feuer suchen, geht einem flackernden Lichte nach und kommt zu einer Höhle, in der einäugige Riesen wohnten. Diese fangen ihn und wollen ihn in einem ungeheuren Kessel kochen. Ein Lärm scheucht aber die Riesen auf, sie verlassen die Höhle und lassen den Gefangenen zur Obhut dem Ältesten zurück. Der aber blendet den Riesen, wirft ihn in den Kessel und entflieht.

Am treuesten wurde die altgriechische Sage am Kaukasus bewahrt², besonders in Mingrelien: Einige Fischer wurden aufs Meer hinausgetrieben und zum Schluss auf eine unbekante Küste verschlagen. Dort nahm sie ein einäugiger Riese gefangen und führt sie in ein immens grosses, aus unbehauenen Steinen erbautes Gebäude. Es waren darin verschiedene steinerne Abteilungen für Ziegen, Schafe, Lämmer und Zicklein. Dort sperrte er auch die verirrtten Fischer, acht Brüder, ein. Den zweiten Tag abends fing er den feistesten von ihnen und liess ihn am Spiess braten. Nacheinander frass er alle bis auf die zwei jüngsten auf. Diese beschlossen endlich sich zu befreien. Nachdem der Riese sich an Menschenfleisch gesättigt hatte und sich bei dem Feuer niederlegte, schlichen sich die zwei zurückgebliebenen Brüder zu dem Spiess, der neben seinem Kopf steckte, machten ihn am Feuer glühend

¹ Revue des traditions populaires III, p. 628 f.

² Vs. TH. MILLER, „Kaukasische Sagen von Cyklopen“ in der Moskauer „Ethnographischen Rundschau“ (Etnograf. Obozrênije) IV, 1890, S. 25 ff.

und stiessen ihn in das Auge des Riesen. Wütend vor Schmerz sprang er auf, lief im ganzen Gebäude herum, konnte sie aber nicht finden. In der Früh fingen die Schafe und Ziegen an zu meckern, gleichsam ihren Herrn bittend, auf die Weide gelassen zu werden. Es stellte sich also der Riese zur Thür und liess seine Herde stückweise, jedes Tier einzeln ganz abgreifend, zwischen seinen Füßen durch, dann aber ermattete er und streichelte sie nur mehr am Rücken. Einer von den Brüdern hatte zum Glück ein Messer; sie zogen zwei Widdern die Felle ab, krochen in diese hinein und darin verborgen suchten sie zwischen den Füßen des Riesen durchzukommen. Es gelang ihnen auch vollkommen, sie eilten zu ihrem Schiffe und luden noch die besten Stücke aus der Herde des Riesen auf. Doch kaum hatten sie den Anker gelöst, so kam schon der Riese herbeigeeilt, sie schrieen ihm ihre Namen zu, stolz auf ihre That. Mit einem wütenden Geschrei warf er nach ihnen eine Keule so mächtig, dass die Wellen hoch sich aufbäumten und das Schiff fast untergegangen wäre.

Diese Erzählung ist viel näher der altklassischen Erzählung, als alle anderen europäischen und orientalen Versionen, wie mit vollem Recht bereits Vs. MILLER bemerkt hatte. Sie ist ein echtes Schiffermärchen, wie die neugriechische Erzählung der Ipsarioten (KREK op. c. S. 716f.), hat aber viel treuer die altgriechische, kleinasiatische Sage bis in das Detail bewahrt. Sie unterscheidet sich aber besonders, wie auch die neugriechische Version dadurch, dass das Utismotiv fehlt; weiters weiss sie nur von einem Cyklopen, nicht von einem ganzen Cyklopendolke. Es kommen daher dem betrogenen Polyphem nicht andere Cyklopen zur Hilfe.

Den Charakter eines Schiffermärchens hat auch die dagestanische Version behalten: Aus einem durch einen Sturm zerschellten Schiffe retteten sich an einem Brett nur zwei Menschen und wurden endlich auf eine Insel vom Meer getrieben. Dort gelangten sie in die Hände eines einäugigen

Riesen. Der führte sie in seine Hütte, den einen schickte er nach Wasser, und während dem frass er den anderen auf, liess nur eine Hand und einen Fuss zurück und legte dies dem zweiten mit Wasser zurückgekehrtem Manne als Schöpfernes vor. Dieser erkannte aber, was geschehen; in der Nacht machte er still den eisernen Pfahl glühend und stiess ihn dem Riesen in das einzige Auge. Er sprang wütend auf, öffnete den Verschluss, rief seine Schafe und liess sie einzeln jedes betastend hinaus. Der Schiffbrüchige tötete schnell einen Widder, zog dessen Fell ab, hüllte sich in dasselbe ein und auf allen Vieren kriechend kam er glücklich hinaus. Der einäugige Riese fing nun an, andere einäugige Riesen um Hilfe anzurufen, aber während dem erreichte der gerettete Mann das Ufer, setzte sich auf das Brett, und bei günstigem Wind wurde er endlich glücklich an das heimatische Ufer getrieben.

Vor der mingrelischen Version hat diese voraus, dass sie die Erzählung von einem ganzen einäugigen Riesenvolke erhalten hat. Das Utismotiv fehlt aber dennoch in ihr. Der Herausgeber derselben, D. N. ANUTSCHIN, sprach bereits die Meinung aus, dass diese Erzählung jüngeren Ursprunges ist und aus einer litterarischen Quelle floss. — Damit stimmt auch Vs. MILLER überein, indem er sie nicht für ein echtes Volksmärchen hält, sondern für eine bloss gedrängte Wiedergabe des Inhaltes einer Erzählung. Sie ist nicht so streng lokalisiert, an eine bestimmte Gegend gebunden, wie die mingrelische; sie ist nicht wie diese eine lebendige Darstellung wirklicher Erlebnisse, sondern eine ziemlich trockene Erzählung von irgend einem unbekanntem Schiffbrüchigen in irgend einer, nicht näher bestimmten Gegend¹. Es konnte sich auch in der neuesten Zeit die alte homerische Erzählung unter dem Volke verbreiten. So wird z. B. von einem gebildeten Ossetiner erzählt, dass er im Sommer 1870 in seinem elterlichen Au! Bruta bei Wladikawkas seinen Landsleuten von

¹ Op. 1. c. S. 33.

den Erlebnissen des Odysseus erzählte. Hierbei bemerkten einige Zuhörer, dass sie schon ähnliche Geschichten hörten, machten auch zu dessen Erzählungen Bemerkungen und endlich fing ein Zuhörer eine ganze ähnliche Version zu erzählen an. Es ist ebenfalls ein Schiffermärchen. Er erzählte von drei Hadschis, die auf der Rückfahrt aus Mekka Schiffbruch erleiden und vom Meer auf die Insel des einäugigen Cyklopen geworfen werden. Zwei werden von den Cyklopen aufgefressen, der dritte rettet sich eingehüllt in das Fell eines grossen Bockes, nachdem er den Riesen geblendet hat.

In anderen kaukasischen Versionen wohnt der Cyklope nicht mehr am Meeresufer, die unglücklichen Schiffer werden nicht mehr vom Meere auf eine Insel vertrieben, sondern die ganze Geschichte spielt sich nur mehr am Festland, in wüsten, unwirtlichen Gebirgsgegenden ab, wie in der grossen Mehrzahl der europäischen und orientalischen Versionen. Es wird da auch diese Geschichte vielfach nur episodisch in eine grössere Erzählung der Erlebnisse und Thaten eines berühmten Helden eingereiht. So in der ossetinischen Erzählung vom Nationalhelden Urysmag. Auf ihren Zügen nach Beute ruhten die Krieger ermattet und hungrig aus. Am Fusse des Berges bemerkte ihr Führer Urysmag einen riesigen Hirten mit einer Herde Schafe. Er fordert seine Krieger auf, den feistesten Hammel aus dieser Herde zu holen. Keiner aber wagt es, Urysmag selbst stürzte sich auf die Beute los. Der Hammel war aber so stark, dass Urysmag ihn nicht fortschleppen konnte; sondern dass ihn der Hammel selbst zu dem Hirten, einem krummen, einäugigen Riesen zog. Dieser fasste Urysmag und steckte ihn in seine Hirtentasche, seinem geliebten Hammel dankend, dass er ihm für den Abend einen so saftigen Braten verschafft habe. Nach Sonnenuntergang trieb er seine Herde heim, in seine Höhle; den Eingang verschloss er mit einem Felsblock so fest, dass kein Sonnenstrahl durchdringen konnte. Nach Haus gekommen, lässt er sich von seinem Sohne einen

Bratspiess bringen, damit er sich den leckeren Bissen braten könne. Er steckte dann Urysmag an den Spiess beim Feuer, legte sich dann hin auszuruhen, bis der Braten fertig sein würde. Der Spiess aber drang nicht Urysmag in den Leib, sondern zwischen den Körper und die Bekleidung. Kaum schief also der Riese ein, so machte sich Urysmag vom Spiess los, machte ihn glühend und stiess ihn fest in das Auge des Riesen. Dann tötete er auch den Sohn des Riesen. Früh fingen die Schafe zu meckern an, um auf die Weide gelassen zu werden. Urysmag entkam, in das Fell des grössten Bockes, des Lieblings des Riesen, eingehüllt, auf allen Vieren kriechend. Draussen erhöhte er den Riesen, welcher vor Wut starb, wie ähnlich auch in der bulgarischen Version.

Die alte griechische Erzählung wurde da stark umgearbeitet. Der Held ist allein in der Höhle des Cyklopen, dagegen hat der Cyklope noch einen Sohn, der aber fast keine Rolle spielt. Nicht besonders glücklich ist die Wendung, dass der Held auf dem Bratspiess aufgespiesst und doch nicht aufgespiesst ist. Echt episch ist das Motiv, dass der Held vom Riesen in seine Hirtentasche hineingesteckt wird, wie auch, dass der starke Widder den Helden selbst seinem Herrn zuführt. Ob der Schluss der Erzählung vom plötzlichen Tode des Riesen selbständig in der ossetinischen Version erfunden wurde, oder auf einer älteren Erzählung beruht, worauf die bulgarische Erzählung zu weisen scheint, kann nicht entschieden werden.

Verwandt mit der ossetinischen Version ist die tschechische. Der Riese wird genauer geschildert, sein Schritt ist wie der eines Elefanten, sein Pelz ist aus 60 Schaffellen gefertigt, seine Mütze aus 8 Schaffellen. Sein Hund ist gross wie eine Kuh. Vor Furcht versteckten sich sechs Brüder in einem Menschenschädel, der so gross war, wie ein doppelter Kessel. Der Hund warf sich wütend auf den Schädel, der Riese würdigte ihn aber keines Blickes, und so fasste der Hund selbst den Schädel, trug ihn seinem Herrn nach und

legte ihn vor ihm nieder. Der Riese stiess in den Schädel mit seinem Hirtenstab, und da kamen alle sechs Brüder hervor. Er fuhr sie an, warum sie sich, diese Ameisen, in dem Schädel versteckt hätten, lud sie dann zu sich auf die Nacht. Den anderen Tag abends steckte er sie alle sechs an einen scharf zugespitzten Pfahl, fünf von ihnen frass er auf einmal auf, den letzten liess er sich zum Frühstück. In der Nacht flüchtete sich dieser aber glücklich und verkroch sich in einer Schlucht in der Nähe. Sein Gestöhne rief einen Jäger herbei, und der pflegte ihn bei sich, bis seine Brandwunden heilten. — Ausgefallen ist hier also das wichtigste Motiv, die Blendung des Riesen. Dem riesigen Widder der ossetinischen Version entspricht hier der Hund des Riesen. Das Motiv von dem riesigen Menschenschädel wurde offenbar anderen Erzählungen von Riesen entnommen.

Sehr verblasste Reminiszenzen erhielten sich in einer anderen tsche-tschenischen Version¹: ein Bock aus der Herde des einäugigen Riesen sagt dem Helden selbst, er soll sich unter ihn anbinden, sonst erschlägt ihn der Riese um Mitternacht. Den folgenden Tag überwindet der Held den Riesen, nachdem der sich auf ihn geworfen hat.

Endlich wird die Polyphemsage noch bei den Kabardinern erzählt², und zwar wurde sie gleichfalls in die Erzählungen von den Erlebnissen und Thaten des Nationalhelden, Namens Chagor, eingereiht. Chagor verirrte sich einmal auf einer Jagd und musste im Walde übernachten. In der Früh suchte er den Weg nach Hause, irrte und liess sich in eine Schlucht hinab. Dort kam er in eine Höhle, fand darin Milch und Käse, stillte damit seinen Hunger und legte sich im Winkel zur Ruhe. Abends kehrte der Hauswirth mit seinen Schafen zurück, es war das ein Riese mit einem Auge in der

¹ Sbornik mater. Kavkaz. XXII (Tifis 1897), Abth. 3, S. 15 f.

² Sbornik materialov dlja opisanija mēstnostej i plemen Kavkaza, XII, Tifis 1891, S. 80 ff.

Stirn. Als er den Gast erblickte, verrammelte er den Eingang mit einem grossen Block, machte dann Feuer an, fing einen Widder, zerriss ihn in Stücke und fing an, sie am Spiesse zu braten; seinem Gaste warf er ein Stück Braten zu, das andere verschlang er gierig selbst. Nachdem er sich gesättigt, legte er sich beim Feuer nieder, seinen Gast ansprechend: „Heute habe ich dich gefüttert, morgen musst du mich füttern, ich werde dich aufspeisen.“ Dann schlief er ein. Ein glücklicher Gedanke durchblitzte das Gehirn Chagor's: mit Mühe hob er den schweren eisernen Spiess und legte ihn aufs Feuer. Nachdem er ihn glühend gemacht, stiess er den Spies dem schlafenden Riesen in das einzige Auge und versteckte sich schnell. Früh liess der Riese seine Schafe hinaus, unter dem grössten Bock versteckte sich Chagor, in der Wolle am Bauche sich festhaltend. So entkam Chagor glücklich dem Riesen. — Weiter wird erzählt, wie dann die Söhne Chagor's die Höhle des Riesen sehen wollten, vom Riesen eingeladen, in die Höhle eintraten, dann auf einmal gefangen und zerdrückt wurden, so dass ihre Gebeine aus dem Körper hinausprangen; endlich wurden sie aufgefressen. Chagor entfloh durch die Oeffnung, die der Riese beim Eingang liess. Mit der Hilfe eines anderen riesig starken Jägers überwand endlich Chagor den Riesen und bekam wieder seine Söhne. Im Winkel der Höhle waren ihre Gebeine aufgeschüttet; der Riese, vom Jäger hart bedrängt, fing an zu speisen und mit seinem Auswurf die Gebeine zu überschütten. In einem Augenblick bekleideten sich die Gebeine mit Fleisch und die acht Söhne Chagor's standen vor ihrem Vater lebendig da, wie aus einem tiefen Schlafe erweckt.

Auch hier hat sich die alte Erzählung unter dem Einfluss anderer epischer und märchenhafter Traditionen vielfach umgestaltet.

Endlich wurde sie episodewise noch eingeschaltet in den grusinischen Ritterroman von Amiran, dem Sohne Dared-

schan's¹. Ein Weib, ein „Dev“, bethörte Amiran, als er gerade nicht Wild erlegt hat und von Hunger geplagt war, und lud ihn ein zu sich. Sie führte ihn in eine Höhle am Fusse des Felsens. Die Thür verrammelte sie mit einem grossen Stein. In der Höhle sass ein einäugiger Mensch, und der bedauerte Amiran, dass er gekommen. Der Sohn des Riesen machte sich selbst erbötig, den Menschen zu töten, aber Amiran fasste mit seiner Löwenkraft den Knaben und schlug ihn am Gesichte seines Vaters tot. Nun fassten sich und rangen Amiran und der alte Dev; endlich überwand Amiran den Dev, und stiess ihm mit dem Kinschal das Auge aus. Dann tötete er auch das Weib, das ihn bethörte. In der Höhle waren eine Menge von Schätzen aufgespeichert. — Es ist nicht notwendig, besonders hervorzuheben, wie weit diese Erzählung von der alten Sage sich entfernt hat.

KREK führte in seinem Werke (S. 678ff.) zwei grossrussische Märchen an, wo gleicherweise das alte Motiv von Polyphem mit den Thaten eines russischen Nationalhelden verflochten wurde.

Diese Versionen werden auch weiter westlich vom Gouvernement Samara, aus dem jene zwei Märchen stammen, erzählt.

Der Held des im Gouvernement Smolensk aufgezeichneten Märchens² heisst Theodor (Fjodor) Barma, der Trunkenbold, ähnlich wie in der Version aus dem Gouvernement Samara (KREK S. 678f.). Er hat gleichfalls dem Caren — dieser wird nicht näher bezeichnet — aus dem Schlangenreich, d. i. aus dem Reiche Babylon, wie in der Version aus Samara, das Reichsscepter zu bringen; die Reminiscenzen aus der altkirchenslavischen Sage vom babylonischen Reich sind hier sehr abgeblasst und verschwommen. Ueberhaupt wird die Eroberung des Scepters aus der Schlangenstadt sehr kurz geschildert. Zum Unterschiede von der Version aus Samara flieht Barma

¹ Etnograf. Obozr. IX, S. 208.

² W. N. DOBROWOLJSKIJ, Smolenskij Etnograf. Sbornik I, S. 150f.

auf einem Boote, weil seine Genossen ihn vom Schiffe ins Meer werfen wollen. Das Schiff ging dann unter, nicht weil es von dem Schlangenheer bedrängt wurde, sondern weil es zu sehr mit Gold und Edelsteinen beschwert wurde. Barma kam nun zu Kosma, dem Krummen (Kazma Krivoj) — ähnlich heisst der Riese in der zweiten Version aus Samara (KREK S. 681). Dieser einäugige Riese bittet unseren Helden selbst, ihm das zweite Auge einzusetzen — in den beiden Versionen aus Samara macht aber Barma dem Riesen dieses Angebot. Er bindet ihn fest an eine Bank und giesst ihm das zerschmolzene Blei in das einzige gesunde Auge. Der Riese schreit nun seinem Bock zu, er soll den Barma strafen. Barma hängt sich fest an seinem Bauche, der Bock läuft mit ihm herum, stösst seinen Herrn, als ob er sagen wollte, wo Barma ist. Der Riese wird aber wild, und wirft ihn samt Barma über die Mauer hinüber. Höhnisch bedankt sich hierfür Barma, und der Riese schenkt ihm hinterlistig für seinen Caren noch einen Säbel. Wie er aber den Säbel angriff, konnte er seinen Finger nicht mehr losmachen, er hackt ihn also ab und ging weiter.

Aehnlich ist das im Gouvernement Mogilew, Kreis Bychow, aufgezeichnete Märchen von Prowarna Jaryschka, dem grossen Trunkenbold¹ — in der ersten Version aus dem Gouvernement Samara (KREK S. 678) heisst er Borma Jaryschka. Der russische Carewitsch Iwan Iwanowitsch hat im Kartenspiel seine Krone an Wassiliska Dyjabolska verloren. Sie wieder zu erobern, zieht Prowarna Jaryschka aus. Um den Palast der Wassiliska Dyjabolska lag rings herum eine grosse Schlange, in den Zähnen hielt sie ihren Schweif, geradeso wie in den mittelalterlichen Erzählungen um die Stadt Babylon. Die Schlange liess jeden in den Hof hinein, aber nicht hinaus. Dort war die Krone des russischen Carewitsch eingemauert.

¹ E. R. ROMANOW, Bêlorusskij Sbornik III, S. 212f.

Prowarna Jaryschka erblickte sie, riss sie aus der Mauer heraus und versteckte sie unter seinem Arme. Er meldet sich dann bei Wassiliska, und bittet sie, ihn auf das Schiff zu lassen, er hat so ein Büchelchen, dass sie die ganze Welt im Kartenspiel überwinden kann. Sie liess ihn fort. Schnell flieht er, das grosse Schiff mit den Soldaten lässt er schnell fliehen, und bereitet sie auf die Verfolgung von Seiten der Wassiliska vor. Er selbst setzt sich in ein Boot, fährt bis zwei Tage, bis ihn der Hunger ans Ufer treibt. Dort tritt er in eine Hütte und macht sich an die vorbereiteten Speisen. bleibt dann in ihr sitzen, denn sie lässt zwar jeden herein, aber niemanden hinaus. Es tritt nun ein schielender Held, der Bruder der von Prowarna Jaryschka betrogenen Wassiliska, herein: Bruder der Schlangenjungfrau ist der Riese auch in der ersten Version aus Samara (KREK S. 679). Der Riese bemerkt den forschenden Blick des Jaryschka und fragt ihn, warum er ihn so fest anschaut. „Weil du“ — lautet die Antwort — „auf dem einen Auge schielst und auf dem anderen überhaupt nicht siehst“, er könne ihn davon heilen. Er bindet ihn nun fest an, und giesst ihm dann siedendes Pech in die Augen. Aehnlich ist der Riese in der Version aus dem russischen Karelien auf einem Auge erblindet, und in einigen Versionen, im Dolopathos, in der siebenbürgisch-sächsischen, in der italienisch-florentinischen und in der böhmischen hat der Riese beide Augen. Der Riese hatte, wie in der ersten Version aus Samara, einen Bock besonders lieb, dass er mit ihm Kurzweile trieb. Jaryschka setzte sich auf den Bock, sticht ihn, der wird wie toll und springt über die Schwelle und über den Riesen hinaus. Auf seinen Ruf meldet sich Jaryschka, dass er bereits im Hof ist, vom Bock hinausgetragen. Der Riese verfolgt ihn, wirft ihm sein Beil nach, er soll sich auch das nehmen. Wie Jaryschka es mit einem Finger berührte, blieb er daran haften. Der Riese ruft das Beil: „Haltest du!“ — „Ich halte, aber wenig!“ Es schnitt sich also Jaryschka

den Finger ab und entfloh. — Hier ist also das Motiv von der Flucht aus der Höhle des geblendeten Riesen ziemlich verdorben.

In der anderen Version aus dem Gouvernement Mogilew, welches im Bezirk Klimowitsch aufgezeichnet wurde¹, heisst der Held der wilde Burma. Dieser Burma hat die höchsten Staatswürden erlangt, wurde Schwiegersohn des Caren, die eifersüchtigen Würdenträger sinnen auf Mittel, ihn zu verderben. In einem fernen Reiche starb der Car. Die nach ihm gebliebenen Reichsinsignien soll Burma auf ihren Rat holen. In das Reich kommt er aber zu Land, nicht zu Schiff, wie in den vorangehenden Versionen. Dort bethört er die Prinzessin um ihre Schätze und floh rasch zu Pferd. Auf der Flucht wollte er ausruhen, kaum aber war er eingeschlafen, so entflohen ihm seine Begleiter. Drei Tage und drei Nächte schlief er, und als er erwachte, war er allein, verlassen, hungrig und ohne alles Geld. Nach verschiedenen Abenteuern kam er endlich zu einem grossen Haus; er hielt es für ein Gasthaus und trat ein. Darin sass der einäugige alte Schkuropét, der Onkel der von ihm bethörten Prinzessin, wie ähnlich in der zweiten Version aus Samara (KREK S. 681). Er weiss von den Thaten des Burma, seines Gastes, und freut sich, dass er in seine Hände gefallen. Burma giebt sich als Doktor aus. Zu Haus hat er dem, der keinen Fuss oder Hand hat, die fehlenden Glieder angesetzt. Der Riese fragt ihn, ob er auch Augen heilen könne, und er brüstet sich, in drei Minuten das Auge ihm auszuheilen. Er giesst ihm in sein einziges gesundes Auge siedendes Pech. Wütend springt der Riese auf, zerreist seine Fesseln, und ruft Thür und Schloss zu, sich zu schliessen, damit Burma nicht entfliehen könne. Er kriecht herum im ganzen Hof, sucht Burma, fragt sein Vieh, ob es ihn nicht gesehen. Burma band sich während dem am Bauche des Bockes

¹ E. R. ROMANOW op. c. III, S. 205 ff.

an, der Riese frägt auch ihn; der Bock antwortet, dass Burma an seinem Bauche hängt. Der Riese versteht ihn aber nicht, und so stürzte der Bock auf ihn mit seinen Hörnern los. Da fasste ihn der Riese und warf ihn samt Burma über den Zaun. Dann warf er ihm noch ein Beil nach, das blieb in einer Fichte hängen u. s. w. wie in der gerade angeführten Version.

Mit diesem Märchen vom Zuge nach den Kroninsignien, in das Schlangenreich, in das Reich Babylon, wurde die alte Polyphemsage verbunden; sie findet sich auch ohne dieselbe, so z. B. im Gouvernement Wologda¹.

Dieses russische Märchen drang weiter bis nach Mittelasien durch, bei den türkischen Bewohnern des Altai wird folgendes Märchen erzählt²: Iwan Caridytsch erblickte, aus dem Schlangenreiche zurückkehrend, einen Hof, trat ein und erfuhr, dass er einem blinden Riesen gehört. Der Riese wollte den Gast fangen und fressen, aber dieser stellte sich als Arzt vor und machte sich erbötig, seine Augen zu heilen. Er band den Riesen fest und goss ihm flüssiges Blei in die Augen. Der Riese warf ihn samt dem Schafe über den Zaun. Statt des Beils oder Säbels warf er dem Iwan Caridytsch einen weissen Stein nach. Das andere ist gleich.

Auch bei den Kirgisen Zentralasiens wurden zwei Versionen unserer Sage gefunden³: Der Jäger Buran-batyr stiess mit seinem Genossen auf seinen Jagdzügen einst auf einen riesengrossen einäugigen Hirten. Der Riese lud sie in seine Höhle, die Gewehre mussten sie draussen zurücklassen. Der innere Raum der Hütte war für den Riesen und seine Herde abgeteilt. Angekommen sagte der Riese seinen Gästen, dass sie ihm nicht entfliehen werden. Freiwillig soll der eine den anderen, während er ausruht, schlachten und das Fleisch im

¹ Sbornik svédênij dlja izučenija krestjan. naselenija Rossii II, Moskau 1880, S. 165f.

² Etnograf. Obozrênije IX, 1891, S. 207.

³ Etnograf. Obozrênije IX, 1891, S. 202f.

Kessel kochen. Es folgte diesem Befehle Buran-batyr, und der Riese gab dann ihm einen eisernen Spiess, mit dem er versuchen soll, ob das Fleisch gar gekocht ist und ihn dann aufwecken. Buran machte den Spiess glühend, stiess ihn in das einzige Auge des Riesen und versteckte sich dann schnell in der Herde. In der Früh, als der Riese seine Herde stückweise durch seine Füsse durchliess, entkam Buran-batyr in einem Felle versteckt. Als der Riese erfuhr, dass Buran ihm entkommen, bot er ihm selbst seine Brust, er soll ihn nun erschliessen.

Die zweite Version ist etwas verschieden. Auf der Jagd verirrte sich ein Chan samt seinem grossen aus 40 Mann bestehenden Gefolge. Sie kamen in eine tiefe Schlucht und in eine Höhle, aus der Rauch emporstieg. Von Hunger getrieben treten sie in die Höhle und stillen mit dem im Kessel kochenden Fleisch ihren Hunger. Nachdem sie sich gesättigt, sehen sie sich herum, und erblicken auf einer Seite einen einäugigen Riesen, der gross war wie ein kleiner Berg, auf der anderen Seite seine Schafe; deren ass er auf einmal 40 Stück auf. Der Riese schlief gerade, wie sie eintraten; wie er erwachte und im Kessel nichts vorfand, fasste er schnell einen Jäger, erschlug ihn und ass ihn auf. Dann liess er 40 Schafe töten und ihr Fleisch im Kessel kochen, täglich wird er dazu je einen Jäger verzehren. Er legte sich nun beim Ausgang nieder und schlief ein, nachdem die Jäger die Schafe getötet und angefangen haben, ihr Fleisch im Kessel zu kochen. Als der Cyklope fest einschlieff, entschlossen sich die Jäger auf den Vorschlag des Chans, das einzige Auge des Cyklopen auszubrennen und in Schaffelle eingehüllt aus der Höhle zu entriunen. Jener machte einen eisernen Spiess glühend und stiess ihn in das einzige Auge des Riesen. In Schaffelle verkleidet kamen sie alle glücklich hinaus, der Riese betastete sie alle mit der Hand und in dem Glauben, es seien seine Schafe, liess er sie hinaus. Als er erfuhr, dass sie alle entkommen wären, konnte er diese Unbill

nicht ertragen, aus Wut rannte er sich den Schädel ein und starb, also ähnlich wie in der ossetinischen und bulgarischen Version.

Die beiden kirgisischen Versionen hängen enger mit den kaukasischen zusammen und sind wahrscheinlich durch Vermittlung der kaukasischen Völkerschaften bis nach Zentralasien durchgedrungen.

Bei den Westslaven hat sich die Sage von Polyphem sehr schwach erhalten, bekannt ist neuerdings geworden eine slowakische Version aus Nordungarn¹. Zwei Drahtbinder kamen auf ihren Wanderungen durch die Welt in hohe, wüste Berge und verirrten sich. Endlich gegen Abend kamen sie zu einem grossen Schloss, bei welchem eine grosse Hürde, voll von grossen Schafen war. Wie sie in das Schloss eintraten, begegneten sie einem kolossalen Riesen mit einem einzigen grossen Auge auf der Brust. Sie baten ihn, sie wenigstens in der Hürde übernachten zu lassen. Der Riese versprach es ihnen, gab ihnen das Nachtmahl, schloss das grosse steinerne Thor und sagte ihnen: „Gut, das Ihr gekommen, einen werde ich gleich aufspeisen, den anderen lass ich mir morgen früh schmecken.“ Kaum hatte er das gesagt, so fasste er den einen, tötete ihn und frass ihn auf. Der Riese schief dann fest ein, und der zurückgebliebene Drahtbinder nahm seinen mit einer langen, starken Spitze versehenen Stock, stellte sich zu dem Riesen hin und stiess ihm mit aller Gewalt den Spiess ins Auge. Der Drahtbinder entkam am Bauche eines grossen Widders hängend. Die Episode mit dem Beile fehlt.

In einem anderen slowakischen Märchen² verirrten sich drei von ihrer Stiefmutter verfolgte und verstossene Schwestern im Walde. Dort fing sie ein hässlicher, hoher, fürchterlicher einäugiger Riese, band sie zusammen und zog sie unbarmherzig

¹ Slovenské Pohľady. XV Thurocz-Szt. Márton 1895, S. 325f. N. 2.

² PAVOL DOBŠINSKY: Prostonárodné slovenské povesti, Heft 8, 1883, S. 70ff.

in ein grosses schönes Schloss. Freudig meldet er seinem Weibe, dass er sich gut das Menschenfleisch schmecken lassen wird, mehr als 100 Jahre hat er schon keines gegessen. Er wird sich jetzt schlafen legen, sein Weib soll Feuer anmachen und die zwei grösseren Mädchen braten. Das Weib geht hinaus, nachdem sie im Backofen ein starkes Feuer angemacht hat. Das jüngste Mädchen, das beherzte Aschenbrödel, schlägt vor, mit dem glühenden Spiess den Riesen zu erschlagen. Mit aller Gewalt stossen sie ihm den Spiess in sein einziges Auge und durch den ganzen Kopf, so dass er tot vom Bette hinunter fiel. Dann fingen sie auch schnell das alte Weib und schoben es in den Backofen. Reich mit Schätzen beladen verliessen sie das Schloss. — Von der Polyphemsage ist hier also bloss das Motiv von der Blendung des einäugigen Riesen geblieben. Aus dem Riesen ist ein Zauberer geworden, von seinem Weib befreien sich die gefangenen Kinder wie in dem weitverbreiteten Märchen von den zur Zauberin verirrten Waisenkindern.

Die Polyphemsage wurde endlich bei den slavischen Völkern und auch anderen nordosteuropäischen Völkern mit einem anderen Märchen verbunden, und zwar mit dem, wie Brüder auszogen, um die Furcht oder das Elend und Unglück kennen zu lernen. Auf die personifizierten Gestalten der Furcht oder des Elends wurden die Züge des einäugigen Cyklopen übertragen.

KREK erzählte bereits ein polnisches und ein böhmisches Märchen (S. 684f.), wo „lichó“ (das Unheil) und „bída“ (das Elend), und auch ein kleinrussisches (S. 689f.), wo „lichó“ (das Unglück) als ein riesenhaftes männliches Wesen dargestellt werden. Eigentlich hat aber nur das böhmische Märchen die alte Polyphemsage ziemlich treu bewahrt. Leider sind die Märchen der von KREK zitierten Märchensammlung des J. K. z. Radostova sehr stark litterarisch umgearbeitet, und es lässt sich nicht bestimmen, in wie weit das böhmische Märchen in seiner ursprünglichen echt volkstümlichen Gestalt die alte Tra-

dition von Polyphem bewahrt hat; in der Bearbeitung des J. K. z. Radostova ist sie bereits ziemlich stark verdorben, der jüngste zurückgebliebene Bruder zieht das Schwert und sticht dem Riesen beide Augen aus, vgl. die grusinische Bearbeitung. Der Riese (das personifizierte Elend) wird also nicht mehr als einäugiger Cyclope vorgestellt; statt des Beiles wirft der Riese dem Entkommenen ein Ringlein nach. Am auffallendsten ist es, dass „bida“ femin. gen. als ein männliches Wesen dargestellt wird. In den polnischen und russischen Versionen wird das „gore“, „licho“ (neutr. gen.) als männliches Wesen vorgestellt, aber „bêda“ als weibliches.

Wir können nunmehr eine viel grössere Anzahl slavischer Versionen anführen, als es KREK vor 10 Jahren konnte. Bei den Weissrussen im Gouvernement Minsk wird folgendes Märchen erzählt¹. Drei Brüder, ein Schuster, Schneider und Schmied gingen das Unglück (gore) suchen. In einer Schenke hörten sie die verschiedenartigsten Klagen, Räuber überfielen sie im Walde, aber sie erwehrten sich ihrer. Endlich kamen sie tief im Walde an eine Hütte, die mit einem sehr grossen Stein verschlossen war. In der Hütte war niemand, nur auf dem Herde briet ein Schaf, und unter der Bank und unter dem Tisch waren drei Schäfchen. Sie machten sich an den Braten, da trat soeben ein grosser einäugiger Mann herein. Wie er sie erblickte, sagte er: „Gut, wartet, gut werde ich euch verspeisen.“ Hierauf verrammelte er die Thür und ging weg. Das war das „Gore“. Die Armen trachteten nun, zu entkommen, den Stein konnten sie aber nicht wegbringen, durch die Fenster konnten sie nicht einmal den Kopf durchstecken, so klein waren sie. Wie er zurückkam, frug er den ersten: „Was bist Du?“ — „Schuster!“ — „Ich habe ganze Stiefel, brauche keinen Schuster“, sprach, fasste den Schuster beim Fuss und warf ihn in den glühenden Ofen. Dann frug er den zweiten: „Was bist Du?“

¹ P. W. SCHEJN, Materialy dlja izučenija byta i jazyka russkago nase-lenija sê vero-zapadnago kraja II (Petersburg 1893) S. 151f. N. 71.

— „Schneider!“ — „Auch Dich brauch ich nicht“ und warf ihn in den Ofen. Es brieten also schon zwei, es blieb nur der dritte, der Schmied. Als der Riese, das „gore“, von dessen Handwerk erfuhr, frug er ihn, ob er ihm nicht auch das zweite Auge einsetzen könne. Der Schmied war dazu bereit, er brauche nur feste Stricke und einen eisernen Spiess. Er müsse ihn fest anbinden, auf dass er ihm das Auge einsetzen könne. Der Riese musste zeigen, ob er stark genug angebunden sei. Er brannte ihm dann mit dem glühenden Spiess das gesunde Auge aus. Der Riese suchte in der ganze Hütte herum, konnte ihn aber nicht ergreifen, setzte sich also zur Thür, dass er ihm nicht entkomme. Nun wirft ihm der Schmied rasch in den Schoos das eine Schaf, dann das zweite Schaf, beide wirft der Riese hinaus. Endlich hüllt er sich selbst in den Schafpelz ein und wirft sich dem Riesen in den Schoos; der Riese glaubt, es sei das dritte Schaf, und wirft auch ihn hinaus. Der Riese ruft ihm nach, er soll mit sich noch nehmen sein goldenes und silbernes Beil, das am Wege in einem gefällten Baumstamm steckt. Der Schmied ergreift es, kann aber nicht los kommen, der Riese nähert sich bereits, da schnitt er sich rasch die Hand ab und war gerettet.

Verwandt ist hiemit ein anderes weissrussisches Märchen aus dem Gouvernement Mogilew¹: statt des Riesen sitzt in der Hütte der Teufel, und der Schmied entgeht dem Schicksal seiner Kameraden, des Schusters und des Schneiders dadurch, dass er dem Teufel Gabeln für die Hölle schmiedet. Der Schmied sticht mit der glühenden Gabel dem Teufel seine beiden roten Augen aus. Der geblendete Teufel setzt sich ebenfalls vor die Thür, der Schmied wirft auf ihn die drei Schafe, die in der Hütte waren, und macht damit den Teufel bewusstlos, dann schmiedete er ihn an die Brücke an. Hierauf ging er weiter seines Weges, und erblickte auf einer Birke ein prächtiges

¹ E. R. ROMANOW op. c. III, S. 211f. N. 29.

Beil. Er kriecht darnach, ergriff es endlich, da kam mittlerweile der Teufel zu sich, und ereilt ihn schon. Kaum entkam er, aber eine Hand liess er am Beil.

Dem ersten weissrussischen Märchen ist näher das samogitische aus dem Gouvernement Kowno¹: Die drei Handwerker gehen in die Welt, aber ohne den genannten Zweck. Den Schmied fragt der einäugige Riese — sein Auge war so gross wie ein Teller —, was er für ihn machen könne. „Ich kann dir das zweite Auge einsetzen; du bist schön, aber wenn ich dir das zweite Auge einsetze, wirst du noch schöner sein.“ Der Riese geht darauf freudig ein, denn er wird mit zwei Augen noch mehr sehen. Der Schmied hatte einen eisernen Stock mit sich, machte ihn im Ofen glühend, liess den Einäugigen sich am Boden niederlegen und haute ihm noch mit einem Hammer das Eisen tiefer in das gesunde Auge, er wollte ihn fest an den Boden anschlagen. Doch der Einäugige erkannte, wie schmäählich ihn der Schmied bethörte, riss sich los, lief zur Thür und setzte sich auf die Schwelle. Der Schmied entkam auf die gleiche Weise wie in der weissrussischen Version aus dem Gouvernement Minsk. — Der Einäugige schenkt dem Schmiede noch das goldene Beil, welches in der Eiche steckt. Er ass noch die Hand auf, welche der Schmied am Beil hängend zurückliess.

In dem ganz ähnlichen žemaitischen Märchen aus Kulen, welches ADOLF BEZZENBERGER in den Göttinger Gelehrten Anzeigen 1895, I S. 400 anführt, zogen die drei Handwerker wie in den weissrussischen Versionen aus, um „die Not“ kennen zu lernen. Statt des einäugigen Riesen ist da ein auf einem Auge erblindeter Räuber, diese Version ist daher bereits etwas verderbt².

¹ Mieczystaw Dowojna Sylwestrowicz Podania żnujdzkie I (Biblioteka Wisty XII), Warschau 1894, S. 412f.

² Mit den von ADOLF BEZZENBERGER erwähnten estnischen Märchen (op. c. S. 402f.) stimmt fast wörtlich ein lettisches aus Liefland überein

In einem anderen Märchen aus Samogitien¹ geht nur einer aus, die Furcht (bajme) kennen zu lernen. Auf dem Wege gesellen sich zu ihm andere Riesen, einer riss Eichen aus und schleuderte sie bis zum Himmel, der andere haute Eichen ab mit der Faust, der dritte war Kalnuwertis, der Berge umwälzte. Ein Greis im Wald wies sie zu einer Hütte, wo sie die Furcht finden würden. Sie traten in die Hütte ein, und es kam ein einäugiger Alte, der ihnen sagte, dass er ihnen die Furcht zeigen werde. Er setzte sich an die Schwelle nieder, und rief einen nach dem anderen, ob er ihm das Auge heilen könne, und der es nicht konnte, den warf er in den Backofen. Bloss der erste versprach es. Er machte im Feuer eine Ofenkrücke glühend und brannte ihm das einzige Auge aus. Er entkam dann wie in der soeben erwähnten Version aus Samogitien: zum Unterschiede hatte der Einäugige vier Schafe. Der Schluss mit dem Beil ist der gleiche, verschieden nur, dass der Junge dem Alten das Beil reichen soll, und kaum dass er es berührt hat, wie fest gebannt stehen bleiben musste.

BEZZENBERGER sucht in den Göttinger Gelehrten Anzeigen l. c. S. 404f. nachzuweisen, dass die Polyphemsage „an einzelnen Punkten des baltisch-finnisch-lappischen Gebietes ganz spezielle Umgestaltungen erfuhr“, und beruft sich hierbei besonders darauf, dass in ihnen die Blendung des Riesen, Cyklopen (Teufel) durch flüssiges Blei erfolgt. Dieses Motiv finden wir ~~aber~~ gerade in einer ganzen Reihe von Versionen der Polyphemsage, besonders in russischen Versionen. Wir müssen also diese Umgestaltung der Polyphemsage ganz Osteuropa zuschreiben, so lange wir nicht bestimmen können, wo sie ihren Ursprung genommen hat. Dass die Handlung in den nordosteuropäischen Versionen manchmal „in oder bei der Scheune verlegt ist“, dem können wir keine besondere Bedeutung zuschreiben,

bei TREULAND, *Latyšskija narodnyja skazki* N. 60 (Sbornik materialov po etnografii II, Moskau 1887, S. 74f.).

¹ M. DOWCJNA Sylwestrowicz I, S. 193f.

es hängt wahrscheinlich damit zusammen, dass an die Stelle des einäugigen Cyklopen der Teufel trat.

Endlich ist noch zu erwähnen, dass diese Version bis zu den Ostjaken im Gouvernement Wjatka durchdrang¹. Ein Mensch, der sich vor niemandem und vor nichts fürchtete, dem niemand Schrecken einjagen konnte, ging in die Welt, um die Furcht kennen zu lernen. Am Wege begegnete er noch so einem furchtlosen Mann; beide gehen nun zusammen. Im Dickicht des Waldes kommen sie an eine kleine Hütte, ermüdet traten sie ein und setzten sich. Plötzlich tritt ein Menschenfresser ein, der bedauert, dass so wenige gekommen sind, die beiden reichen ihm kaum auf einen Tag aus. Sogleich fasste er den einen (zweiten) Mann und isst ihn auf. Dann treibt er seine Schafe auf die Nacht in dieselbe Hütte und legt sich zum Schläfe nieder. Der erste Mann aber fürchtete sich gar nicht und legte sich ruhig nieder samt den Schafen. Zeitlich früh fingen die Schafe an zu blöken, als sie den fremden Mann sahen. Und da die Schafe nicht hinausgingen, fing er, seine schlaftrunkenen Augen nicht öffnend, an, die Schafe an der Wolle am Rücken oder am Kopfe fassend, bei der Thür hinauszuerwerfen, und unter den Schafen fasste er auch den Mann an den Haaren und warf ihn hinaus. Nun beeilte sich der Mann wegzukommen und dachte bei sich, dass nichts auf der Welt ihn erschrecken könne. Beim Ausgang aus dem Wald sieht er ein Beil mit einem goldenen Stiel in einem Stamm stecken. Freudig läuft er hin, es zu nehmen. Seine Hand aber bleibt so fest an dem Beil haften, dass er nicht los kann, und schon hörte er die Schritte des Menschenfressers. Da erschreckte er so stark, dass er mit der einen Hand rasch nach seinem Messer griff und sich die andere Hand abschnitt. Er eilte nun Hals über Kopf nach Haus, denn jetzt hat er erfahren, was Furcht ist. — In dieser Version ist das Haupt-

¹ Etnograf. Obozrênije VI, 1890, S. 236.

motiv von der Blendung des Riesen vergessen worden, und keineswegs glücklich ersetzt.

Mit diesen Vorstellungen des Elends als einäugigen Riesen, Menschenfressers verbanden sich Traditionen von Cynocephalen (Pisoglavici), die bei einzelnen slavischen Stämmen, insbesondere den südslavischen und kleinrussischen ziemlich stark verbreitet sind. Das von KREK (S. 688) herangezogene kleinrussische Märchen ist kaum hieher zu zählen. Dagegen können wir andere kleinrussische Versionen anführen, wo der einäugige Cynocephal vollständig die Rolle des alten Polyphem spielt und wie dieser das anthropomorphisierte Elend, Unheil vorstellt. So in der Version aus dem Gouvernement Kiew¹: Zwei Brüder kannten, so lange ihre Eltern lebten, nicht, was Elend sei. Sie gehen es also suchen, suchen es lange, lange, fragen darnach Leute, ohne Erfolg, bis endlich ein altes Weib ihnen den Weg zum Elend weist. Das alte Weib war aus der Hütte des Cynocephal. Sie kommen zu der Hütte, treten ein, drinnen sitzt der einäugige Cynocephal. Sie begrüßen und fragen ihn, ob da das Elend wohnt. Der Cynocephal bestätigt die Frage. Er geht herum in der Hütte und schaut in den Ofen, wie das Feuer brennt. Endlich fragt er, wer der ältere von den beiden Brüdern sei. Er fasst dann den älteren, zerreisst ihn in zwei Hälften und wirft ihn in den Ofen. Der jüngere hat nun Angst vor dem Tode, er bietet sich dem Alten an, ihm das zweite Auge einzusetzen. Der Alte nimmt es dankbar an. In den Ofen wird auf Geheiss des Jungen Wasser, Salz und ein Hammer gesetzt. Dann legte sich der Alte auf die Bank, der Junge bestreut die Stirn mit Salz, begiesst sie mit siedendem Wasser und bearbeitet sie mit dem Hammer. Endlich flüchtet er sich unter die Schafe, da sieht er ein Schaffell hängen und hüllt sich ein in dieses. Der Cynocephal sucht ihn herumtastend, wirft in der Hitze die

¹ Etnograf. Obozrénije IV, 1890, S. 94f.

Schafe über den Zaun, und mit ihnen auch den im Schaffell versteckten Jungen. Der entläuft, den Alten höhrend. Die Episode mit dem Beil ist ausgefallen.

Verwandt hiemit ist eine andere Version aus dem Gouvernement Jekaterinburg¹, das an die Polyphemsage sonst schwach erinnert. Ein Mädchen wird in einer dichten und finsternen Waldschlucht von zwei Cynocephalen gefangen genommen. Sie waren beritten, und das Mädchen erkannte sie darnach, dass sie je ein Auge in der Mitte der Stirn oberhalb der Nase hatten. Sie führten das Mädchen in die Hütte. In dieser drängten sich in einer Ecke Leute, in der anderen Ecke neben dem Backofen sass ein alter Cynocephal und kochte siedendes Wasser. Mitten in der Hütte war an einer Kette angebunden ein zähnefletschender Löwe. Dem Alten sagten die beiden Cynocephalen, er soll das Mädchen mit dem siedenden Wasser begiessen, und ritten dann wieder weiter. Das Mädchen bot sich dem Alten an, dass sie die Töpfe aus dem Herde selbst herausnehmen werde, der Alte willigte ein, und das Mädchen goss nun den einen Topf und schnell auch einen zweiten Topf siedendes Wasser auf den Alten und tötete ihn so. Das Mädchen und auch alle anderen gefangenen Leute entflohen.

Der alten Sage näher wird dies im Gouvernement Cherson erzählt²: Drei Brüder, Söhne steinreicher Leute, kannten kein Leid und kein Elend. Sie gehen es in der Welt suchen. Sie begegnen einem einäugigen Menschen, beköstigen ihn und frugen ihn, wo sie das Elend finden könnten. Der zeigt ihnen den Weg. Hinter dem Walde finden sie einen gläsernen bis an den Himmel reichenden Zaun, um ihn herum weiden Schafe ohne Hirt; ein einäugiger Mann wird ihnen aufmachen. Sie fanden alles richtig, der einäugige Mensch schloss hinter ihnen das Thor, führte sie in die Hütte, nahm aus dem Ofen einen ge-

¹ Dragomanov Malorusskija narodnyja predanija, Kijew 1876, S. 384.

² Lëtapis istoriko-filolog. obščestva pri imperat. novorossijskom universiteté III, Odessa 1891, Abth. 2, S. 140f.

bratenen Menschen und setzte ihnen den Braten vor. Da erkannten sie, dass das ein Cynocephal ist. Sie mussten, obzwar mit Widerwillen, das Menschenfleisch essen. Dann führte sie der Cynocephal in eine andere Kammer und sperrte sie dort auf zwei Tage ein. Den dritten Tag erst kam er wieder, frug sie nach ihrem Namen, schrieb sie ein, nahm den ältesten von ihnen, briet ihn und ass ihn auf. Den anderen Tag kam er um den zweiten. Den dritten Tag kam er an den jüngsten, den wollte er aber noch nicht aufspeisen, er könnte ihm Holz zutragen. Der Junge stellt sich ihm als Arzt vor, er könnte ihm das zweite Auge einsetzen, dann würde ihm die ganze Welt gehören. Der Junge blendete ihn, indem er ihm etwas siedendes Fett ins Auge goss. In der Früh liess der Cynocephal die Schafe zwischen den Füßen hinaus, und mit ihnen auch den in ein Schaffell eingehüllten „Arzt“. Er soll sich zum Andenken noch ein goldenes Beil mitnehmen.

In einer anderen Version aus dem Gouvernement Cherson¹ geht nur ein Junge, der Furchtlose, in die Welt, um die Furcht kennen zu lernen. Er kommt zu einem hohen Haus, tritt ein, setzt sich und sieht um sich herum. Dann fliegt der einäugige Cynocephal heran und will ihn aufessen. Der Junge aber bittet, ihn nicht aufzuessen, er sehe mit seinem einzigen Auge nur die halbe Welt, er mache ihm ein zweites Auge, dann werde er die ganze Welt sehen. Der Cynocephal wird auf die gleiche Weise mit siedendem Fett geblindet. Der Junge kriecht in ein Ochsenfell, und sagt noch dem herumsuchenden Cynocephalen, dass er im Ochsen stecke. Der Cynocephal eilt zu seinem Vieh, währenddem sprang der Junge schnell aus dem Ochsenfell heraus und kroch über den Zaun. Hangen blieb der Junge an einem kupfernen Geldstück. Der Cynocephal fing ihn und hackte ihm beide Hände ab. — Dieser Schluss ist jedenfalls verderbt.

¹ Ib. S. 139f.

Die dritte in derselben Gegend aufgezeichnete Version¹ gehört streng genommen nicht hieher, nachdem der ausgediente Soldat zum Cynocephalen zufällig kam, ohne das Elend oder die Furcht kennen lernen zu wollen. Sie weicht auch von den anderen Versionen ab, und hat besser die alte Sage erhalten, indem der Soldat dem Cynocephalen mit einer glühenden eisernen Stange das Auge ausbrannte. Wie in der alten Tradition entkam auch in dieser Version der Soldat am Bauche des Widders hängend. Die Schlussepisode mit dem Beil fehlt.

In der Version aus dem Gouv. Černigow, Bezirk Čigirin² geht ein reicher Bauer das Unheil suchen, kommt in ein Land, wo nur Cynocephalen leben. Diese Cynocephalen haben nur ein Auge und zwar auf der rechten Seite, und auf der linken ein Horn. Der Bauer tritt in eine Hütte ein, wo fünf solche Cynocephalen sitzen. Er stellt sich als Schlosser vor, der Cynocephale fordert ihn auf, ihm noch ein zweites Auge zu machen. Er verfertigt ein zweites Auge, welches den ganzen Beifall des Cynocephalen findet. Der Bauer muss es ihm aber eindrehen. Er bindet ihn in der nahen Schafhürde an einer Säule an und schlägt ihm dort sein einziges Auge aus. Er kochte auch eigens Pech, zum Blenden gebrauchte er es aber nicht. In das Fell des grössten Bockes eingehüllt entkommt er glücklich zwischen den Füßen des geblendeten Cynocephal, bevor ihm seine sehenden Genossen zur Hilfe kamen.

Die „Bêda“ (Unheil) wird anthropomorphisiert als weibliches Wesen dargestellt, und auf sie dann die Züge der Sage vom einäugigen Cyklopen und Menschenfresser übertragen.

Ein solches Märchen aus dem südrussischen Gouvernement Woronesch und ein kleinrussisches führte bereits KREK an (S. 675 f., 682 f.). Sie sind sonst ganz gleich den erwähnten Märchen, wo der Schmied dem Polyphem, dem anthropomor-

¹ Ib. S. 139.

² B. D. Grinčenko Etnograf. materialy II (Černigow 1897) Ni 4.

phisierten Elend das Auge einsetzt. Hier wollen wir noch einigen neueren Versionen unsere Aufmerksamkeit zuwenden. Es gehört hieher zunächst ein weissrussisches Märchen aus dem Gouvernement Mogilew¹: Zwei Brüder, die im Ueberfluss lebten, ziehen in die Welt, die „bêda“ zu suchen. Nach langem, erfolgtem Herumziehen und Hin- und Herfragen kamen sie an einen Fluss, in dem sitzt ein altes Weib bis an die Ohren im Schlamm. Auch die fragen die Brüder, wo sie das Unheil kennen lernen könnten. „Zieht nur mich heraus, dann werde ich es euch sagen“, antwortete sie. Wie sie sie nun herauszogen, wies sie ihnen den Weg zum Unheil. Sie kamen zu dem von ihr beschriebenen Hof, der hatte zwölf Thore und alle waren offen, auch in der Hütte war die Thür offen. Wie sie eintraten, schloss sich die Thür. In der Hütte fanden sie einen Backofen und einen Tisch, und am Backofen lag und trocknete sich das Weib, welches sie aus dem Flusse herauszogen. Das Weib stand auf, nahm das Beil und frug sie, wer von ihnen der ältere sei. Den ass sie dann auf. Als das Weib den anderen Tag aufstand, hatte sie Gott mit Blindheit geschlagen. Das Weib ruft den Knaben und jagt ihn in der Hütte herum, umsonst nach ihm haschend; alsdann öffnete sich die Thür, der Knabe lief auf den Hof und versteckte sich im Schafstall. Er reichte ihr die Schafe hin, jedem haut sie den Kopf ab und wirft es über den Zaun; endlich gab er ihr das letzte Schaf, verbarg sich in dessen Wolle; auch dem schnitt sie den Kopf ab, und warf es samt dem Knaben über den Zaun. Kaum hatte sie das gethan, so öffneten sich alle Thore und das Weib bekam wieder sein Augenlicht, folgte dem Knaben, kann ihn aber nicht einholen, wirft nach ihm ein Beil, das fiel in eine Eiche, nicht in den verfolgten Knaben. Der will das Beil sich nehmen, aber die Hand blieb haften. Er haute sich nun die Hand ab und entflo. Hieran knüpft

¹ E. R. ROMANOV op. c. III S. 224f. No. 35.

sich nun das Märchen vom gestiefelten Kater. — Das wichtigste Motiv von der Blendung ist hier also vergessen worden wie in der ostjakischen Version.

In der kleinrussischen Version aus Ostgalizien¹ ist die ursprüngliche Sage schon sehr stark verwischt. Die Sage von dem Unheil, einer menschenfressenden Zauberin hat sich hier verbunden mit der Geschichte von den zwei gescheidten Brüdern und dem dritten dummen Bruder. Der jüngste Bruder be-
thört den Teufel um eine grosse Summe Gold. Die beiden älteren Brüder verprassten schnell ihre ganze Habe und fangen an zu stehlen. Der älteste ging in den Obstgarten einer Witwe, kroch auf den Apfelbaum, schüttelte genug Aepfel ab und wollte vom Apfelbaum hinuntersteigen. — Der Apfelbaum hielt ihn aber fest, da kam soeben die Witwe, die nahm ihn auf seine Bitten herunter, aber nur soweit, dass sie ihn fest fassen konnte. Sie führt ihn in die Hütte und bindet ihn an das Bett an. Er legte sich nieder und stellte sich, als ob er schlief. Auch sie schlummerte ein — das war die „Bêda“. Er zerschnitt den Strick, womit er angebunden war und wollte sich still davonschleichen. Aber die Thür knarrte, sie wachte auf und verfolgte ihn. In der Eiche sieht er ein Beil mit einem goldenen Stiele hängen. Er langte darnach, aber seine Hand blieb fest wie angezaubert, und die „Bêda“ nahm ihn gefangen und führte ihn zurück in ihre Hütte, ihm drohend, dass sie ihn nun aufesse. Sie band ihn mit einer Kette an, macht das Feuer an, der Backofen glüht, sie bringt schon die Ofenschaufel, bindet ihn von der Kette los, um ihn in den Backofen zu schieben. Indem springt er weg, in den Rauchfang und hinaus. Sie verfolgt ihn wieder, er läuft durch den Wald, sieht wieder das Beil, fasst darnach, da ist schon die Zauberin hinter ihm; kaum rettet er sich dadurch, dass er die Hand abschnitt. Aber sie lief ihm noch weiter nach, er

¹ Etnografičnyj Zbirnyk I, Lemberg 1895, S. 63 ff. No. 18.

strauchelte im Dorngebüsch und fiel. Die „Bêda“ sprang zu ihm und setzte sich ihm auf den Hals. So kam er also zurück zu seinen Brüdern mit dieser „Bêda“. Ohne Hand, nackt, barfüßig, zerrissen kommt er nach Hause und erzählt, was für ein Unheil ihm widerfahren. — Jetzt ist der zweite Bruder die Bêda suchen gegangen in dem Wald. Der Bruder schickt ihn zu dem Apfelbaum. Das alte Weib fangt ihn, will ihn in den Backofen schieben, er zeigt sich wie in dem weitverbreiteten Märchen unwissend, will von dem Weib erfahren, wie man sich auf die Schaufel setzen soll, schiebt sie selbst schnell in den Backofen, verstopft rasch das Ofenloch und flieht. Aber die Bêda befreite sich aus dem Backofen, verfolgt ihn, und er, aus Angst von ihr gefangen und gebraten zu werden, hängt sich selbst auf.

Den beiden von KREK mitgeteilten russischen Märchen ist viel näher das slowakische aus Oberungarn¹.

Ein Schmied, dem es gut in der Welt ging, wusste nicht, was Elend und Unheil ist, lachte die aus, die über das Elend klagten, und ging es in der Welt aufsuchen. Im tiefen Wald gesellte sich zu ihm noch ein anderer Mann. Im Walde verirrten sie sich. In der tieffinstern Nacht erblickten sie ein Licht flackern, sie gingen auf dieses Licht los und kamen zu einer kleinen Hütte, und in dieser fanden sie ein hageres, altes, einäugiges Weib und eine Herde Schafe. Das war die „Bêda“: den einen will sie zum Nachtmahl aufspeisen, den anderen zum Frühstück. Sie heizte sogleich den Backofen ein, fasste den einen, briet ihn und ass ihn vor den Augen des Schmiedes auf. In der Früh bittet der Schmied das Weib voller Furcht um eine Arbeit. Das Weib sagte ihm: „Nun, wenn du ein Schmied bist, so schmiede mir das zweite Auge.“ Der Schmied band sie fest an den Boden mit einem starken Strick. Dann trieb er in ihr einziges Auge eine starke

¹ Slovenské Pohľady XV, 1895, S. 326 f. No. 3.

Ahle mit seinem Hammer fest ein. Sie zerriss voll Wut den Strick und stellte sich an die Thür; als dann die Schafe durch Blöken anzeigten, sie möchten auf die Weide, fasste sie ein Schaf nach dem anderen am Rücken an der Wolle und warf es hinaus. Der Schmied sah einen Schafpelz, zog sich ihn verkehrt an und kroch auf allen Vieren unter die Schafe, um mit ihnen hinaus zu können. Das Weib warf auch ihn wirklich hinaus. Als der Schmied schon ziemlich weit war, sah er sich rund herum, wo er hingekommen und wie er am kürzesten aus dem Wald hinaus kommen könnte. Da blitzte vor ihm ein in einer Buche steckendes Beil. Er konnte sich von ihm nicht losmachen, schon fasste ihn das Weib beim Schopf, da schnitt er sich rasch die Hand ab und entkam. Dann ist er nicht mehr das Elend suchen gegangen, er hatte dessen genug für das ganze Leben.

In allen angeführten und überhaupt in allen süd- und nordosteuropäischen Versionen der Polyphemsage fehlt das der altgriechischen Sage eigene Utismotiv; auch in der dagestanischen Version, wo der geblendete Riese andere Riesen zu Hilfe ruft. Den alten Charakter eines Schiffermärchens haben nur drei kaukasische Versionen, aus Mingrelieu, Dagestan und die erste aus Ossetien; Spuren derselben ausserdem noch die weissrussischen Versionen aus dem Gouvernement Smolensk und die erste aus dem Gouvernement Mogilew. In der Mehrzahl hat sich das Hauptmotiv der Blendung des einäugigen Riesen mittelst eines glühenden Spiesses erhalten, so in der bulgarischen, in der mingrelischen, dagestanischen, ossetinischen, kabardinischen, in beiden kirgisischen, in der russischen aus dem Gouvernement Minsk, den drei aus Mogilew, den drei aus dem Gouvernement Cherson, in den drei slovakischen und in den beiden samogitischen Versionen. In einigen anderen wird der Riese geblendet mit Blei, in den beiden Versionen aus Samara, in der smolenskischen und altaischen, mit siedendem Pech in der ersten und zweiten Version aus Mogi-

lew, mit siedendem Fett in der ersten und zweiten aus Cherson; ähnlich noch in der kijewischen, wo gewissermassen beide Motive kontaminiert werden, gleichfalls in der Version aus dem Gouv. Černigow. In wenigen Versionen noch verbirgt sich der Held am Bauche des Widders, so in der bulgarischen, kabardinischen, smolenskischen, der zweiten mogilewischen, der dritten chersonischen und in der ersten slowakischen; viel öfter hüllte er sich in ein Schaffell oder in einen Schafpelz ein: so in der mingrelischen, dagestanischen, ossetinischen, in beiden kirgisischen, in den russischen aus Cherson, Kiew, Černigow und Minsk, in der dritten slowakischen, in beiden aus Samogitien. Der der alten Polyphemsage fremde Schluss mit dem bezauberten Beil findet sich in der ersten aus Cherson, in allen drei aus Mogilew, in der aus Minsk, in der dritten slowakischen und beiden aus Samogitien; statt dem Beil ist ein Säbel in der Version aus Smolensk, ein Geldstück in der zweiten aus Cherson, ein weisser Stein in der Version von Altai.

Es hat bereits Vs. MILLER in seiner Abhandlung wahrscheinlich gemacht, dass die Polyphemsage bis in die Neuzeit sich bei den die Ufer des Schwarzen Meeres bewohnenden Völkerschaften erhalten hat, aber in einer von der homerischen Fassung etwas abweichenden Form. Von da drang die Sage nach Norden, Osten und Westen, verlor ihren Charakter als Schifffersage, wurde durch den Einfluss anderer Traditionen modifiziert und umgestaltet. Bei den Gross- und Weissrussen verband sie sich z. B. mit der alten, ursprünglich byzantinischen Sage vom Zuge in das Reich Babylon wegen der dort für den Kaiser von Byzanz verborgenen Kroninsignien¹. Die alte traditionelle Vorstellung von dem einäugigen Cyklopen und die Sage von dessen Blendung, die sich durch die Polyphemsage weit verbreitete, verband sich bei den Nordostslaven,

¹ Vgl. Jw. ŽDANOW, Russkij bylewoj epos, St. Petersburg 1895, S. 1f.

teilweise auch bei den Westslaven, und bei deren nördlichen Nachbarn mit den Sagen vom personifizierten Elend, Unheil (Furcht): die Gestalt des Elends wurde als ein einäugiger Unhold, Riese oder auch Riesin vorgestellt. Stellenweise, bei den Kleinrussen besonders verflossen hiemit noch sehr verblasste Vorstellungen von den Cynocephalen, vielfach wurde nur ihr Name übertragen. Seltener wurde der einäugige Riese oder die Riesin mit den Vorstellungen von Zauberern und Zauberinnen vermischt. Wirkliche mythologische Reste sind in diesen Sagen und Märchen nur in geringem Masse anzuerkennen. Die Vorstellung vom Unheil wurde durch die entlehnte Sage vom einäugigen Cyklopen sehr stark nicht bloss beeinflusst, sondern gründlich umgeformt, das Unheil nahm die Gestalt des alten homerischen Polyphem an.

Zur Frage nach dem Alter des Avesta.

Von

Dr. C. P. Tiele,

Professor der Religionsgeschichte und Religionsphilosophie
an der Universität Leiden.

Nach den Verslagen en Mededeelingen der Kon. Akad. van Wetensch.
te Amsterdam, Afd. Letterkunde, 3^{de} Reeks, Deel XI (1895)
deutsch bearbeitet von

G. Gehrlich,

Pastor zu Stellichte (Hannover).

Die Frage nach dem Alter des Avesta ist seit einiger Zeit wieder an der Tagesordnung. Der unlängst verstorbene und mit Recht tief betrauerte JAMES DARMESTETER hat in der Einleitung zum 3. Teil seiner Avestaübersetzung eine ausführliche Darlegung gegeben, welche darauf hinausläuft, dass die ganze Sammlung erst nach dem Falle des Achaemenidenreiches nicht etwa veranstaltet, sondern verfasst sei, und zwar die ältesten Stücke ungefähr im Beginn unserer Zeitrechnung, die jüngeren bald darauf. Er will allerdings zugeben — und wie könnte er anders, wo die Inschriften dieser selben Achaemeniden und die griechischen Autoren so unzweideutig reden — dass die Grundlage der in jenen Schriften verkündigten Lehre alt ist: so die Anbetung Ahura Mazda's als höchster Gottheit, die Uebertragung der dualistischen Weltanschauung auch auf die Götterwelt, der Haomadienst, die gesamte praktische und utilistische Moral der Pärser und auch die Lehre von der Auf-

erstehung nach dem Tode nebst der zu ihr gehörenden Eschatologie. Aber das Avesta enthält nach ihm nicht die ältesten Urkunden derselben und giebt die alte Lehre in selbständiger, dem Geiste der Zeit entsprechender Bearbeitung oder besser noch, in vollständiger Umarbeitung unter dem Einflusse fremder Religionen und ausländischer philosophischer Systeme. Anscheinend — denn über diesen Punkt spricht er sich nicht mit der gewohnten Klarheit aus — betrachtet er den Mazdadienst der Achaemeniden als eine Volksreligion, die sich aus der altarischen allmählich entwickelt hat, und in der Ahura Mazda selbst der Erste in einem Pantheon von Naturgöttern war¹. Der Pärismus selbst, das wird er nicht müde zu versichern, hat niemals etwas erfunden. Er setzt an die Stelle der väterlichen Götter, deren Hülfe Darius Hystaspis und seine Nachfolger noch anriefen, sechs Ameša-speñtas neben Ahura Mazda, aber dies und die eigentümliche ethische Mystik der Gāthas hat er von dem Neuplatonismus und speziell von Philo

¹ Wie DARMESTER über den Mazdadienst der Achaemeniden denkt, geht u. a. aus dem hervor, was er in seiner Einleitung zum Abān-Yašt (Ardisūr Yt.), Zend-Avesta, II p. 364 suiv. sagt. Dort heisst es, dass Darius und Xerxes nur Auramazda nennen und aus den anderen Göttern „une masse subordonnée et anonyme“ machen: „qu'Auramazda me protégé avec tous les dieux.“ Es steht da hadā vithibiš bagaibiš, was niemals „mit allen Göttern“ bedeuten kann, wenn auch DARMESTER in einer Anmerkung sagt: vitha = visa = zend vispa. Das Altpersische gebraucht für „alle“ die Form visa, obgleich auch die vollständigere Form vispa vorkommt; vitha mit seinen Derivaten vithya und vithin bedeutet an keiner einzigen Stelle etwas anderes als die Familie oder die Gemeinde (skr. viç) und was dazu gehört. Neben dem grossen Gotte Auramazda, der Himmel und Erde, den Menschen und das was er bedarf erschuf, und dem der König sein Reich verdankt, liess Darius, gerade wie die Könige von Juda und Israel vor dem 8. Jahrhundert, den Dienst der Lokalgötter bestehen; was ganz etwas anderes ist, als dass Auramazda an der Spitze einer Masse ungenannter Götter gestanden haben soll. Xerxes lässt vithibiš fort, meint aber sicherlich keine anderen Götter. Die beiden Artaxerxes, von denen Inschriften erhalten sind, nennen Mithra und Anāhita (geschrieben Anāhata) oder Mithra allein.

Judaeus entlehnt, dessen Logos man in dem Vohumanō des Avesta, dem hervorragendsten von Ahura Mazda's Trabanten und Söhnen, deutlich wiedererkennt. In diesem Geiste ist dann alles Andere bearbeitet, und die iranischen Philosophaster nahmen den Stoff dazu überall her. Ihre Yazatas waren — was ja niemand leugnet — meist altarische Götter in neuem Gewande. Ferner plünderten sie alle ihre Nachbarn, Brahmanen, Buddhisten, Juden und gossen dieses sonderbare Gemengsel in die Form uralter Urkunden, Lieder, Gebete, Sprüche, Gesetze, welche sämtlich von Mazda dem Zarathuštra, einem Propheten aus grauer Vorzeit, offenbart wurden. Hierzu bedienten sie sich einer Sprache, die schon lange nicht mehr gesprochen und daher auch ausserhalb ihrer Schulen nicht mehr verstanden wurde, während sie dieselbe nicht nur verstanden, sondern auch zum Ausdruck ihrer, oder besser Anderer Gedanken in Poesie wie in Prosa zu gebrauchen wussten, und zwar ungeachtet dessen, dass alle früher in ihr geschriebenen Urkunden infolge der griechischen Eroberung und des Brandes von Persepolis verloren gingen. Ja, um ihren Betrug — denn um einen solchen handelte es sich — desto besser gelingen zu lassen, besaßen sie die Schlaueit, zwei Dialekte oder zwei Formen, eine ältere und eine jüngere zu verwenden, entsprechend den mehr philosophischen Gāthas, welche die Grundlage bilden, und den auf sie gegründeten rituellen Schriften und Gesetzen. Wenn die Ueberlieferung berichtet, dass der Arsacide Valkaš, in dem man Nero's Zeitgenossen Vologeses I. (51—55 n. Chr.) wiederzuerkennen meint, die versprengten Ueberbleibsel der alten Urkunden der zarathustrischen Religion, sowohl die geschriebenen Fragmente als die Stücke, welche man aus dem Munde der Priester aufzeichnen konnte, sammeln liess; dass Artaxerxes, Ardešīr, der erste Sāsānide (226—241), dieses Werk mit Hülfe eines gewissen Tansar oder Tosar fortsetzte; dass Šahpūr I. (241—272) alle inzwischen in das Griechische und Indische übersetzten iranischen Texte wieder in die Sprache

des Avesta übersetzen liess, und dass endlich Šahpuhr II. (309—379), der bekannte Verfolger der Christen, durch den grossen Lehrer Adarbad, den Sohn Mahrespand's, den heiligen Kanon endgültig abschliessen liess; dann ist dies nach DARMESTETER nicht so aufzufassen, als ob diese Fürsten nur sammeln und ordnen, übersetzen und erklären liessen, was von der alten heiligen Litteratur noch aufzufinden war, sondern dann sind diese Schriften damals erst entstanden; und so ist das sāsānische Zend-Avesta nicht nur gesammelt, sondern verfasst, denn „von dem Zoroastrismus vor Alexander ist kein einziger Text mehr vorhanden“. So DARMESTETER. In der That, MAX MÜLLER durfte anlässlich dieser kühnen Behauptung wohl von einer beunruhigenden Bombe sprechen, die in das friedliche (!?) Lager der Orientalisten geschleudert sei!

Und diese Behauptung wird mit einer seltenen Meisterschaft verfochten, sowohl in materieller als in formeller Hinsicht. Man weiss, dass DARMESTETER das Avesta durch und durch kannte und mit der bezüglichen Litteratur vollkommen vertraut war. Es ist nicht minder bekannt, dass sich sein erstaunliches Wissen nicht auf diesen Gegenstand beschränkte, sondern dass er auch auf anderem Gebiete durchaus zu Hause war. Von seinem Scharfsinn spreche ich lieber nicht, weil er, wenn er ihn dann und wann auf die Spur einer schlagend richtigen Erklärung gebracht hat, ihn anderseits auch zu Hypothesen und Kombinationen verführte, denen jeder vernünftige Grund fehlt. Aber man muss vor diesen paradoxen Behauptungen sehr auf seiner Hut sein, weil sie in einem so vortrefflichen Styl aufgestellt, verteidigt und empfohlen werden, wie er nach AUGUSTE BARTH, selbst ein ausgezeichnete Stylist, seit dem grossen BURNOUF in Frankreich für keinen wissenschaftlichen Gegenstand gebraucht wurde. Es ist daher sehr zu befürchten, dass die DARMESTETER'schen Ideen Eingang finden. Verfasser von populären Büchern haben sie sich schon angeeignet, als wären es die letzten und sichersten

Resultate der iranischen Philologie. F. MAX MÜLLER selbst — sonderbar genug, denn er verwirft DARMESTETER's Hypothesen entschiedener als irgend ein Anderer — will sogar die Uebersetzung des Vendidad in den Sacred Books of the East, welche der französische Gelehrte bearbeitete, ehe ihm das neue Licht aufgegangen war, durch eine andere ersetzen, die mit seinen jüngsten Ansichten mehr übereinstimmt. Diejenigen, welche in diesen Hypothesen nur geniale Verirrungen sehen — und ich bekenne mich als zu ihnen gehörig — sind allerdings verpflichtet, die alte Festung zu verstärken und den Angriff abzuschlagen. Es wundert mich nicht, dass ich — ein kleines Vorpostengefecht, welches MAX MÜLLER in der Contemporary Review vom Dezember 1893 führte, nicht mitgerechnet — bislang¹ der Einzige gewesen bin, der dies versuchte, obschon ich weiss, dass nicht wenige in dieser Hinsicht gerade so denken wie ich. Man muss dazu die drei stattlichen Quartanten von DARMESTETER's Uebersetzung durcharbeiten, einer Uebersetzung mit ausführlichen Einleitungen und Tausenden von Anmerkungen. Aber ich habe es bereits gethan in einem Artikel „Une nouvelle hypothèse sur l'antiquité de l'Avesta“ in der Revue de l'Histoire des Religions (1894, 1) und ich komme daher nicht darauf zurück. Meine Absicht ist nicht, in anderer Form zu wiederholen, was ich dort schon gesagt habe. Ich will jetzt nicht wieder den Versuch zur Widerlegung dessen machen, was mir unannehmbar erscheint, sondern einige unzweideutige Beweise für das hohe Alter des Avesta zu erbringen versuchen. Zu einer vollständigen Behandlung des Problems ist mehr Zeit erforderlich, als mir hier zur Verfügung steht. Mehr als einen kleinen Beitrag zur Lösung desselben möge man daher im Augenblick von mir nicht erwarten.

Ehe ich hierzu übergehe, sei es mir gestattet, eine kleine Probe von DARMESTETER's geistvollen, aber wilden Hypothesen zu

¹ Die vorstehende Abhandlung wurde in niederländischer Sprache (vgl. die Ueberschrift) 1895 publiziert.

geben. Wie bekannt, ist Mazda Ahura in den ältesten Liedern des Avesta, den Gāthas, von sechs Genien umgeben, die nicht mehr als kaum personifizierte abstrakte Ideen sind: Vohu manō, der gute Sinn, Aša vahišta, das indische ṛta, Θεὸς ἀληθείας, wie Plutarch ihn nennt, Khšathra vairya, das köstliche oder begehrenswerte Reich, Ârmaiti, die indische Aramati, hier Repräsentantin der Frömmigkeit, und Haurvatāt und Ameretāt, Heil und Unsterblichkeit. Diese sechs, mit Mazda selbst zu einer Siebenzahl verbunden, werden in jüngeren Schriften, aber schon in der Gāthaperiode als die Ameša speñtas, die unsterblichen Wohlthäter oder, wie man gewöhnlich übersetzt, „die heiligen Unsterblichen“, von den anderen Yazatas unterschieden und an ihre Spitze gestellt. Dieses ganze System ist nun nach DARMESTETER nicht älter als das erste Jahrhundert unserer Zeitrechnung. Und weshalb? Der erste der genannten Geister, Vohu-manō, gleicht nach ihm dem Logos Philo's so sehr, dass er nur eine Imitation desselben sein kann, und die ganze Lehre der Gāthas wird von der neuplatonischen beherrscht.

Ob dies wirklich der Fall ist, ob die Uebereinstimmung so gross ist, dass wir zu diesem Schlusse gezwungen werden, ob letzterer an sich wahrscheinlich ist, brauchen wir nicht zu untersuchen. Es ist einfach unmöglich, dass die Dichter der Gāthas Jünger Philo's gewesen sind, und die Konzeption der sieben Ameša-speñtas mithin nicht älter als das erste Jahrhundert unserer Aera ist. Man weiss, dass Plutarch diese Lehre gekannt hat und von den höchsten Geistern der Zarathustrier eine ziemlich sorgfältige Beschreibung giebt. Nehmen wir an, dass er diese Kenntnis mittelbar oder unmittelbar dem Studium iranischer Schriften zu danken hatte, was nicht wahrscheinlich ist — es ist so gut wie sicher, dass er sie viel älteren griechischen Autoren, Theopompus oder Hermippus entlehnte — aber nehmen wir es für einen Augenblick an. Plutarch wurde nun ungefähr zu der Zeit geboren, als Philo

starb. Binnen eines gewöhnlichen Menschenalters müssten daher die Schriften Philo's in Irán bekannt geworden und von den zarathustrischen Theologen studiert, muss die in denselben enthaltene Lehre von ihnen zu einem eigenen System verarbeitet, diese sofort als die Offenbarung Mazda's anerkannt und angenommen und den Griechen so vollständig und richtig bekannt geworden sein, dass Plutarch sie als charakteristisch für die Religion der Perser beschreiben konnte. Noch mehr. Auf den Münzen der indoskythischen Könige Kaniška und Huviška, von denen der erste im Jahre 78 n. Chr. den Thron bestieg, kommen Abbildungen und Namen von verschiedenen zarathustrischen Yazatas vor, und zwar nicht allein von solchen, die allerdings in das mazdayasische Religionssystem aufgenommen waren, aber zum altarischem Erbgut gehörten, wie Verethraghna, der Genius des Sieges, ursprünglich nicht verschieden von dem vedischen Indra, Tištrya, der Genius des Siriussternes, Mithra, der Lichtgott, bei ihnen schon ein Sonnengott, Mao der Mondgott, Vāta der Windgott, Ātar der Feuergott, Aurvaṭaspa, ein Beiname des Sonnengottes wie des Wassergottes Apām napāt und zugleich der Name des Vaters des legendarischen Königs Vištāspa, der meines Erachtens wohl damit gemeint sein wird — sondern auch rein zarathustrische Konzeptionen wie Hvarena, die Glorie der Heiligen und der Könige, eine Art Aureole, und sogar einer der Ameša-speñtas in eigener Person: Khšathra-vairya, vielleicht auch Aša-vahišta¹. Nun, wenn die Griechen schon so gut über die funkelneue Lehre unterrichtet waren, so konnte Kaniška bequem alles von ihr wissen. Aber nun werden diese Namen auf seinen Münzen in einer Form gegeben, welche von der im Avesta gebräuchlichen total verschieden und der abgeschliffenen gleich oder ähnlich ist, welche sie im Pehlewi tragen. Für die alten, zu zarathustrischen

¹ Vgl. AUREL STEIN, Zoroastrian Deities on Indo-Scythian coins, in *Indian Antiquary* 1888, p. 89 ff.

Yazatas gewordenen Volksgötter wäre das nicht wunderbar. Sie waren dem Volke seit Jahrhunderten bekannt und ihre im Avesta noch rein erhaltenen Namen konnten im Volksmunde schon lange verdorben sein. Aber, um von Aša vahišta nicht zu reden, dessen Identifikation mit Ašdeihšo nicht ganz sicher ist, Khšathra vairya's Name lautet auf den Münzen Šahrēvaro oder Šahrēvar (PAOPHOPO oder PAOPHOAP), wovon die letzte Form der des Pehlewi völlig gleich ist. Ist es nun auch denkbar, dass zwischen dem ersten und dem letzten Viertel eines Jahrhunderts, in einem Zeitraume von höchstens fünfzig Jahren, eine halb philosophische, halb poetische religiöse Personifikation so vollkommen zu einem Volksgott wird, dass sein Name mit dem Epitheton verschmolzen, bis zu unkenntlichen Wörtern verdorben, und er selbst von fremden Fürsten verehrt wird? Zwischen dem Einen und dem Anderen müssen nicht Jahre, sondern Jahrhunderte liegen.

Nicht grösser ist die Beweiskraft der übrigen von DARMESTETER angeführten Argumente. Nur eines derselben verdient besondere Erwähnung, weil von Anderen gerade die entgegengesetzte Schlussfolgerung aus ihm gezogen ist. Aus dem politischen und sozialen Zustande des iranischen Volkes, von dem die Avestaschriften zeugen, hat WILHELM GEIGER in seinem bekannten Werke *Ostiranische Kultur im Altertum* (Erlangen 1882) zu beweisen gesucht, dass diese Schriften noch vor der Stiftung des medischen Reiches verfasst sind. DARMESTETER dagegen ist der Ansicht, dass jene Schilderung gerade auf die Zeit der Arsaciden passt. Es ist nämlich im Avesta mehrfach die Rede von dem Landesherrn als der höchsten weltlichen Würde, niemals von einem Grosskönig, einem König der Könige, wie die Achaemeniden und Sāsāniden, und wir können hinzusetzen, auch die indoskythischen Könige sich nannten. Zur Zeit der Arsaciden jedoch herrschten die Landesherren unabhängig neben einander und waren nur in Kriegszeiten verpflichtet sich unter die Fahnen

des Königs zu schaaren und ihn mit Truppen zu unterstützen. Aber wer sagt uns, dass dies unter dem medischen Reiche nicht ebensogut der Fall war? Und sicherlich war es so unter den ersten Achaemeniden, ehe Darius, der Sohn des Hystaspes, ein strengeres monarchisches Regiment eingeführt hatte. Auch wird im Avesta mehrmals von Königen gesprochen und von der königlichen Glorie oder Majestät, welche nur den Ausgezeichnetsten verliehen wurde. Soviel nur steht fest, keine der Dynastien, welche über Irān geherrscht haben, wird je in ihm erwähnt, weder die medische, noch die altpersische, noch eine der späteren, ebensowenig als Meder, Perser, Parther — man kennt nur Arier — oder eine der berühmten Städte aus früherer oder späterer Zeit, wo die Könige residierten. Selbst auf die Magier, diesen mächtigen Priesterstamm, ohne den in Medien und Persien unter den Achaemeniden kein Opfer gebracht werden durfte, wie Herodot versichert, und nach welchem unter den Sāsāniden die vornehmsten Priester maubad, d. h. magupat, Herr der Magier hiessen, wird nach der gewöhnlichen Erklärung nur einmal in einer sehr jungen Stelle angespielt, und das Wort hat dort wahrscheinlich eine andere Bedeutung¹. Die Priester im Avesta heissen immer ātharvans, Feuerpriester, und es ist nicht angängig zu sagen, dass damit die Magier gemeint würden, wie man gewöhnlich thut. Alles dies kann auf verschiedene Weise erklärt werden und lässt daher Raum für mancherlei Anschauungen. Für DARMESTETER's Behauptung spricht es jedenfalls nicht. Man sollte gerade erwarten, dass Schriften, welche im Auftrage eines Königs, Vologeses oder Ardešīr, nicht etwa gesammelt, sondern verfasst sind, von ihnen oder wenigstens von ihrer Würde nicht schwiegen, und dass unter

¹ KERN bemerkte zu diesen Worten, dass auch er an der erwähnten Stelle: Yasna 65 7 (SPIEGEL 64 28) in dem Worte mōghu keinen Magier sähe, sondern dasselbe wie das niederländische „maag“ (deutsch: Mage), Verwandter.

den vielen Ländern und Gauen, welche in denselben genannt werden, die wichtigsten des Reiches nicht unerwähnt bleiben würden. Die Bücher stammen daher wahrscheinlich aus einer Zeit, als diese Oertlichkeiten noch keine Rolle in der Geschichte spielten oder den Schriftstellern nicht bekannt sein konnten. Ein *argumentum e silentio* ist immer ein schwacher Beweis, aber in diesem Falle spricht es mehr für als gegen das Alter dieser Bücher. Eine wichtige Thatsache steht fest und kann von niemandem geleugnet werden: die Einführung der Religion, deren älteste Urkunden die Gāthas sind, geht unverbrüchlich Hand in Hand mit der Einführung des Ackerbaues und des sesshaften Lebens. Die älteste Predigt ist ebenso sehr als gegen den Daëvadienst gegen das Nomadenleben gerichtet. Und dass dies schon sehr wenig auf die Zeit nach Alexander passt, als der Ackerbau doch wahrlich in Irān nicht mehr eingeführt zu werden brauchte, ist schwerlich zu bezweifeln.

Aber ich möchte nicht das ganze Problem behandeln und wiederhole deshalb nicht, was schon von Anderen gesagt ist, um das Alter des Avesta nachzuweisen, und was zum Teil noch sehr der Erwägung wert ist, wenn sich auch nicht wenig darunter findet, was entweder nicht bewiesen ist oder für die Sache nichts ausmacht. Mein Zweck ist nur der, einzelne Punkte zu beleuchten, welche man bislang nicht oder doch nicht genügend beachtet hat.

Dazu ist jedoch erforderlich, was in der Regel unterlassen wird: genau zu bestimmen, was wir unter dem Alter des Avesta verstehen. Und dann an erster Stelle, von welchem Avesta reden wir?

Es ist bekannt, dass die Sammlung von Büchern, welche in der Originalsprache diesen Namen trägt, nur einen kleinen Teil des Zend-Avesta bildet, das unter den Sāsāniden, den Restauratoren der zarathustrischen Religion nach dem Vorgange der späteren Arsaciden, die Heilige Schrift der Maz-

dayasnier ausmachte. Es ist nicht mehr als ein Auszug aus dem grossen Ganzen, der nur in seiner alten Form erhalten geblieben zu sein scheint, weil er beim öffentlichen Kultus rezitiert und gesungen wurde, bei welchem allein die heilige Sprache gebraucht werden durfte. Als Sammlung ist es daher sicher nicht alt. Das sāsānidische Zend-Avesta bestand aus 21 Büchern oder Nasks, von denen im 9. Jahrhundert unserer Zeitrechnung noch 20 in der alten Sprache, 19 ausserdem in einer Pehlewiübersetzung mit erklärenden Glossen übrig waren. DARMESTETER und früher schon WEST haben über diesen Punkt viel Licht verbreitet. Mit grossem Scharfsinn haben sie eruiert, dass wir von diesen 21 Büchern noch zwei vollständig, eines fast vollständig, drei andere zum grossen Teil und von neun anderen mehr oder minder belangreiche Fragmente besitzen. Nur sechs gingen daher gänzlich verloren. Der Islām trägt nicht die grösste Schuld hieran, denn sonst würden die Bücher nicht bis auf ein einziges noch im 9. Jahrhundert n. Chr. vorhanden gewesen sein. Vielmehr ist es der tatarischen Herrschaft, der Ungunst der Zeiten und der Sorglosigkeit und Unwissenheit der Gläubigen zuzuschreiben. Man behielt nur, was für den Kultus besonders wichtig war; was kein praktisches Interesse mehr hatte, die alten Gesetzbücher z. B., wurde vernachlässigt. Wie gesagt, existierten im 9. Jahrhundert noch 20 dieser Nasks in der Ursprache. Das geht aus dem Dīnkarṭ hervor, einer Schrift aus dieser Zeit, deren Verfasser sie alle noch vor sich hatte. Aber er verstand nur die Pehlewiübersetzung; von dem einen Buche, dessen Uebersetzung verloren ging, weiss er nichts zu berichten. Von den übrigen 19 liefert er eine kurze Inhaltsangabe, von dreien sogar ziemlich grosse Auszüge. Wo wir ihn kontrollieren können, wie beim Vendidad, zeigt es sich, dass er eine sorgfältige Uebersicht gegeben hat. Aber immer von einer Uebersetzung mit all' ihren Ungenauigkeiten, Umschreibungen, Glossen und späteren Zusätzen, die aus der

Zeit der Sāsāniden herrührt und hier und da sogar eine Anspielung auf die Araber enthält. Es ist daher vor der Hand nicht möglich, mit einiger Sicherheit zu bestimmen, was hier ursprünglich, was später zugesetzt ist, was im Avestatext stand, was die sāsānidischen und spätere Theologen erdacht, oder der Schreiber selbst hinzugefügt hat. In einem einzelnen Falle könnte dies vielleicht gelingen, z. B. für ein paar Fargards des Gesetzbuches Hūspāram, wovon DARMESTER den Avestatext zuerst ediert und übersetzt hat im dritten Teil seines Zend-Avesta (S. 91 ff.), ohne zu bemerken, dass der erste Abschnitt seines Nīrangistān nicht mit dem gleichnamigen Fargard des Gesetzbuches, sondern mit dem ihm voraufgehenden Aērpatistān übereinstimmt. Doch das ist eine seltene Ausnahme. Selbst wenn die Vermutung des grossen Pehlewigelehrten WEST richtig wäre, dass der Inhalt des bekannten Bundehiś ziemlich genau mit der Beschreibung des Dāmdāt-Nask übereinstimmt und mithin alt ist, so würden wir von diesem Nask nur eine Pehlewbearbeitung aus dem 9. Jahrhundert unserer Aera besitzen. Wir lassen daher alles, was wir von dem sāsānidischen Zend-Avesta wissen, der Vorsicht wegen ausser Betracht und halten uns nur an die Texte in der Ursprache, welche den gemeinschaftlichen Namen Avesta tragen und uns noch erhalten sind.

Und wenn wir das Alter derselben verteidigen, so meinen wir damit weder, wie schon gesagt wurde, dass die Sammlung selbst in ihrer gegenwärtigen Redaktion und Anordnung alt, noch dass alle in ihr vereinigten Schriften gleich alt seien. Das Gegenteil ist wahr. Zwischen der Abfassung der einen und der anderen dieser Texte liegen vielleicht Jahrhunderte. Es ist sogar nicht ausgeschlossen, dass nicht nur Glossen, Einschübsel, Doxologieen und dergleichen, sondern selbst ganze Texte sehr jungen Datums sind, wir wollen sagen aus der Arsacidenzeit. So ist der zweite Teil des Hormezd-Yašt viel späteren Ursprungs als der erste, der auch nicht besonders

alt sein kann, und die drei folgenden Yašts sind ein so erbärmliches Elaborat, zusammengefiickt aus schon vorhandenen Texten, ergänzt von jemandem, der mit der Grammatik auf sehr gespanntem Fusse stand, dass jeder Verbesserungsversuch vergeblich und Uebersetzung unmöglich ist. Diese Beispiele könnten noch durch andere vermehrt werden. Was ich behauptete, ist lediglich dies: dass der Hauptinhalt, das Gros des Avesta, wenigstens der Hauptteil des Yasna, die Staota-yēsnya mit dem Hōm-Yašt und dem Srōš-Yašt und vielleicht noch einigen anderen Stücken, der Vendidād beinahe ganz, die grossen Yašts, namentlich die den Fravašis, den Wassern und Mithra geweihten mit einzelnen der kleineren, wenn auch in anderer Reihenfolge und kürzerer Redaktion, schon vor Alexander existierten, und dass manche Teile derselben schon Jahrhunderte früher verfasst wurden.

Auf einige der Beweise, welche dafür bereits beigebracht sind, habe ich schon beiläufig hingewiesen. Es sei mir vergönnt, Ihre Aufmerksamkeit jetzt auf ein paar andere zu lenken und sie dem Urteil der Sachkundigen vorzulegen.

An erster Stelle weise ich auf die Sprache hin. Es ist eine iranische Sprache, verschieden von, aber nahe verwandt mit der durch die Inschriften der Achaemeniden vertretenen altpersischen, wahrscheinlich auch nicht identisch mit der im eigentlichen Medien gesprochenen. DARMESTER hat in der Einleitung seines wichtigen Werkes *Chants populaires des Afghans* ausführlich nachzuweisen gesucht, dass das Afghani-sche oder Puštu kein persischer oder Pehlewidialekt ist, sondern von dem Avestischen oder einem ihm sehr nahestehenden Dialekt abstammt¹, im Gegensatz zu ERNEST TRUMPP, der in der Einleitung zu seinem *Grammar of the Pašto* diese Sprache zwar nicht zu den Prakrt-Sprachen rechnet, aber als eine selbständige Sprache betrachtet, welche den Uebergang

¹ So früher auch schon FRIEDRICH MÜLLER, Ueber die Sprache der Afghanen, Wien 1862.

von den indischen zu den iranischen Sprachen bildet, wobei sie jedoch den ersteren näher steht als den letzteren. „L'afghan“, so schliesst der französische Gelehrte, „nous offrirait donc pour le zend ce témoin moderne qu'on lui cherchait en vain et que l'on pouvait désespérer de jamais trouver, et les tribus sauvages de la passe de Khaïban, les fanatiques Musulmans des monts Sulaiman, auraient conservé sur les lèvres, mieux que les Parsis de Bombay, la parole des mages antiques et de Zoroastre“ (a. a. O. p. LXV). Er konnte nicht wissen, dass KERN, wie er mir mündlich mitzuteilen die Freundlichkeit hatte, einen solchen Zeugen am anderen Ende der iranischen Welt, nämlich bei den Osseten des Kaukasus, gefunden hat, deren Sprache nach seinem Dafürhalten eine ziemlich nahe Verwandtschaft mit dem Avestischen zeigt. Ich möchte mir nicht erlauben, als Schiedsrichter zwischen diesen beiden Sprachforschern aufzutreten. Aber ich glaube auch nicht, dass es erforderlich ist. Sie können beide recht haben. Es ist nämlich guter Grund zu der Vermutung vorhanden, dass das Sprachgebiet des Avestischen — warum sollen wir es nicht mit BENFEY und SPIEGEL weiter Baktrisch nennen, das ebenso unrichtig ist als Holländisch für Niederländisch und Niederdeutsch, aber besser als Zend, was nicht einmal eine Sprache ist und etwas ganz anderes bezeichnet, und auch besser als Avestisch, was man nur zur Aushilfe gewählt hat — des Baktrischen¹ also, sich über den Osten und den Norden Irāns,

¹ DARMESTETER hat in seinen *Études iraniennes* p. 10 suiv. (vgl. *Vendidād* translated, Introd. III §§ 9—10) zu beweisen gesucht, dass die Sprache des Avesta, das sogenannte Zend, die eigentliche medische Sprache gewesen und daher fortan so zu benennen sei. Die Beweise, welche er für diese Behauptung geltend macht, sind teilweise der persischen Tradition entlehnt, welche Atropatene oder Rāgha als Wiege der zarathustrischen Religion hinstellt, sie in beiden Fällen also nach Medien verlegt. Von Rāgha findet er selbst dies nicht wahrscheinlich; die Bedeutung dieser Stadt als mazdayasnische Priesterstadt stammt, wie er selbst anerkennt, nicht aus so früher Zeit. Aber Atropatene ist nach

vom Kaukasus bis zum Indus mit Ausschluss von Persien und Grossmedien ausdehnte. Das Avesta lässt uns zwei Formen dieser Sprache erkennen, nach der herrschenden Ansicht zwei Dialekte aus verschiedenen Gegenden, meiner Ueberzeugung nach einen älteren und einen jüngeren, welche zwei Entwicklungsstadien repräsentieren und allmählich in einander übergehen. Es giebt Texte, in welchen ältere und jüngere Formen neben einander vorkommen, und die gleichsam den Uebergang zwischen der früheren und der späteren Sprache bilden — etwas, was mir unerklärlich erscheinen würde, wenn die Differenz nicht eine chronologische wäre.

Wie dem auch sei, die in der einen Sprachform verfassten Schriften sind sicherlich älter als die, welche in der anderen geschrieben sind. Es sind die ältesten Lieder, die Gāthas,

ihm höchstwahrscheinlich das Land, wo die zarathustrische Reformation ihren Anfang nahm. Wiefern dies seinen späteren Ansichten widerspricht, thut hier nichts zur Sache. Auch ich neige sehr zu der Meinung, dass die zarathustrische Reformation vom nordwestlichen Irān ausgegangen ist. Aber wenn nun auch die Alten Aderbeidschān Media Atropatene nannten, und es sicherlich eine Provinz des medischen Reiches war, das eigentliche Medien war es nicht. Dies muss in dem sogenannten Grossmedien mit der Hauptstadt Ekbatana (Hagamatāna) gesucht werden und heisst auch allein so in den Inschriften der Assyrer. Was später Media Atropatene hiess, war zur Zeit der assyrischen Kriege das Gebiet der Paršuaš, Kīrruri und Kirzana und hiess niemals Madai. — Aus der Sprache selbst schöpft er nur Einen Beweis. Es ist das Wort σάαα, welches Herodot (I, 110) als das medische für „Hund“ nennt. Dies stimmt überein mit dem avestischen span (skr. svan, खँव) und ist eine Adjektivform davon. Die Perser nennen jedoch den Hund sag, was eine altpersische Form *saka voraussetzt. Das Persische hat also die Form sva (*sua) zu sa, nicht zu spa reduziert, ebenso wie visva zu visa und asva zu asa (in asabāra), nicht zu vīspa und aspa, wie im Avestischen. Diese Schlussfolgerung ist durchaus unrichtig. Das Persische kennt und gebraucht beide Formen, neben visa und visadahya steht vispazana (Naki-i-Rust. a. lin. 10), neben asa in dem immer etwas zweifelhaften asabari stehen Aspacānā, der Name von Darius' Wagenlenker, Vištāspa, der seines Vaters, und verschiedene persische Namen auf -aspa, die uns durch die Griechen bekannt sind. Σάαα beweist daher nichts für die Identität der medischen Sprache mit der des Avesta.

und die mit ihnen der religiösen Entwicklung nach zusammengehörenden, obschon etwas jüngeren Prosatexte. Man hat mehrfach bemerkt, dass diese Sprache ungefähr auf demselben Standpunkte steht wie die vedische, ja dass man manche Strophen der Gāthas mit Beibehaltung derselben Wörter und grammatischen Beugungen in reines Vedisch umsetzen könnte. Die Sprache der anderen Bücher ist jünger, abgeschliffener vielleicht nach Verbreitung der Religion in weiteren Kreisen unter dem Einflusse der nachlässigeren Volkssprache modifiziert, aber sie ist doch immer eine Schwester des Altpersischen, das zwar in manchen Fällen die ältere Sprachform konserviert hat, aber in anderen eine jüngere gebraucht, wie aita für aetad (skr. etat), aura für ahura, u für hu, adam für azem (skr. aham), taumā für taokhman u. s. w. Niemand leugnet, dass beide Sprachen nach der Eroberung Alexander's, jedenfalls in der Arsacidenzzeit keine lebenden mehr waren, nicht mehr gesprochen wurden. Das Altpersische war unter den letzten Achaemeniden nach dem Zeugnis ihrer Inschriften schon sehr im Verfall. Nun ist es sehr wohl möglich, dass von zwei Schwestersprachen die eine länger auf einer früheren Entwicklungsstufe stehen bleibt als die andere. Aber dies kann nur dann geschehen, wenn die Völker, welche sie sprechen, auf sehr verschiedener Kulturstufe stehen und wenig mit einander in Berührung kommen, sich wenigstens ganz selbständig entwickeln, nicht aber, wenn sie, wie es bei den Ost- und Westiranern der Fall war, eine gemeinschaftliche Religion besitzen, zu demselben Staatsverband gehören und in ihrer Sprache so sehr übereinstimmen, dass es den Ausländern vorkam, als redeten sie denselben Dialekt. Wenn nun die jüngeren Bücher des Avesta in einer Sprache geschrieben sind, welche gegen das Ende der altpersischen Herrschaft schon nicht mehr im Gebrauch war, dann sind wir genötigt, die ältere Form dieser Sprache nicht nur einige Jahre früher anzusetzen und für die Abfassung der Lieder und Texte, in welchen man diese ge-

braucht, wenigstens ein paar, vielleicht viele Jahrhunderte höher hinaufzugehen.

Aber, sagt die jüngste Kritik, man kann auch Bücher in einer toten Sprache schreiben! Ich habe mich schon an anderer Stelle über die Hypothese ausgesprochen, dass das ganze Avesta erst nach dem Falle des altpersischen Reiches entstanden sei, und zwar nachdem alle alten Texte, soweit solche existierten, spurlos verloren gegangen waren. Ich habe es gethan aus Respekt vor dem seltenen Talent und der grossen Gelehrsamkeit des Mannes, der sie aufstellte und verteidigte. Genau genommen und an sich ist sie der Widerlegung nicht wert. Jedenfalls werde ich das nicht zum zweiten Male thun. Aber ich will nur noch bemerken, dass man sie nicht retten kann, indem man sie teilweise preisgibt und z. B. in diesem Sinne modifiziert, dass alles, was in der älteren Sprache, dem sogenannten gathischen Dialekt geschrieben ist, als Ueberbleibsel der heiligen Litteratur vor dem Sturze der Achaemeniden betrachtet werden dürfe, alles dagegen, was in der jüngeren Sprachform verfasst ist, erst nach Alexander entstanden oder, um präziser zu reden, auf Befehl eines Vologeses oder eines Ardešir abgefasst sei. Hierdurch würden thatsächlich einige Schwierigkeiten beseitigt. Die Gāthas mit ihrer alten Sprache, ihrem primitiven Metrum, das dem vedischen so nahe verwandt und teilweise noch primitiver ist als dieses, ein Metrum, welches man da, wo es nicht mehr in Ordnung ist, wiederherstellen kann, indem man eine noch ältere Wortform für die des gegenwärtigen Textes einsetzt, mit ihrer dürftigen, beinahe von aller Mythologie reinen Lehre, würden dann nicht mehr als das Werk theologischer Poetaster betrachtet zu werden brauchen. Aber es würden doch noch genug Schwierigkeiten übrig bleiben. Wie kam man zu der Kenntnis dieser jüngeren Sprachform, die doch auch schon seit langem nicht mehr die Landessprache war? Man kann sehr gut, sehr präzise, selbst sehr schön in einer toten Sprache schreiben und dichten,

aber doch nur wenn man eine reiche Litteratur in dieser Sprache besitzt, welche man zum Vorbilde nehmen kann. Es ist sehr wohl möglich, dass man unter der parthischen Herrschaft und sogar im zweiten persischen Reiche in den Priesterschulen etwa noch Glossen, kurze Litaneien, Segensprüche, Reinigungs- und Beschwörungsformeln, Kalender und dergleichen in einem solchen Dialekte verfassen, ja dass man selbst einige Reihen, halb aus den alten Texten gestohlen, halb ihnen nachgeahmt, zu unpoetischer Poesie zusammenflicken konnte, aber zur Abfassung der wichtigsten Stücke des Vendidād und der soeben genannten grösseren, wahrhaft poetischen Yašts in einer längst gestorbenen Sprache war man nicht mehr fähig in einer Zeit, welche der Periode der trockenen und albernen Scholastik der Pehlewikommentatoren unmittelbar voraufging.

Es gibt noch ein besonderes Argument für das Alter des Avesta, welches mit dem der Sprache entlehnten zusammenhängt, und auf das ich einigen Nachdruck legen möchte. Ich muss nämlich auf die verschiedenen Formen hinweisen, welche der Name des höchsten Gottes im Laufe der Jahrhunderte angenommen hat. Bekanntlich besteht er aus zwei Wörtern, dem allgemeinen altarischen Namen für die höchsten Geister ahura, dem indischen asura, von einer Wurzel ah, as, welche mit ahu, asu Leben, vor allem geistiges Leben, zusammenhängt und daher ursprünglich wohl nichts anderes als lebende Wesen, Geister bezeichnet, und dem speziellen Namen Mazda, der Allweise. Man würde ihn daher den allweisen Geist nennen können, obschon ahura bei Iranjern auch schon einfach in der Bedeutung „Herr“ vorkommt. Mehrmals wird jeder dieser Namen für sich allein für den höchsten Gott gebraucht: ahura als der Ahura par excellence, wie Varuṇa im Veda auch oft schlichtweg asura genannt wird, und Mazda als die personifizierte oberste Weisheit. Das Erstere kommt mehr in den ältesten Schriften vor, das Letztere mehr in jüngeren Stücken, aber auch da

relativ selten. In der Regel aber werden beide Namen vereinigt.

Nun lehrt eine sorgfältige Untersuchung des Gebrauchs dieser beiden Namen im Avesta das Folgende: Die älteste Form ist zweifellos Mazda Ahura, oder richtiger gesagt, in der ältesten Zeit war diese Anordnung die gewöhnlichste; wir finden sie in den Gāthas 69 mal, dagegen nur 23 mal die Reihenfolge Ahura Mazda. Die Anordnung der Wörter war also noch gleichgültig und dem Belieben der Dichter überlassen, wenn auch die erstgenannte überwog. Dabei sind die beiden Bestandteile des Namens so selbständig, dass sie meist (58 mal von den 92) durch andere Wörter oder durch die Caesur von einander getrennt sind. Auch werden sie immer, selbst wenn sie unmittelbar auf einander folgen, einzeln dekliniert. Ein paar Male kommen sie im Pluralis vor: *mazdāoscā ahurāonihō* (Ys. 30⁹ und 31⁴), womit dann wahrscheinlich Mazda mit seinen sechs Trabanten gemeint ist. Dasselbe gilt von den übrigen in der alten Sprache geschriebenen Stücken, namentlich von dem Yasna der sieben Kapitel und den alten, heiligen Gebeten. In den im jüngeren Dialekt geschriebenen Büchern kommt die Reihenfolge Mazda Ahura nur noch in Zitaten aus der Gāthalitteratur oder in uralten offiziellen Formeln vor: „das Feuer Mazda Ahura's“ und „(Māthra spēnta) der Freund Mazda Ahura's“. Ahura Mazda ist hier mit den eben erwähnten, leicht erklärlichen Ausnahmen die durchaus allgemeine Form des göttlichen Namens geworden. Aber es bleiben doch immer zwei Namen, die für sich dekliniert werden.

Wenden wir uns nun den altpersischen Inschriften zu, dann finden wir dort nicht nur die jüngere Anordnung der beiden Namen konstant, sondern auch beide schon zu einem einzigen verschmolzen und nicht durch das Zeichen geschieden, welches in der persischen Keilschrift die Wörter schliesst, ausserdem — mit einer einzigen Ausnahme — nur das zweite

Glied dekliniert. Lediglich in einer Inschrift des Xerxes, in den beiden Redaktionen (*Ca* und *b*, 10 und 17), finden wir den Genitiv *aurahya mazdāha*, überall sonst lautet derselbe *auramazdāha* in Einem Worte. Dies ist auch die Form, in welcher die Griechen ihn kennen lernten Ὁρομάζης, und die wiederum älter ist als das Pehlewi *Auhrmazd* und die späteren persischen Formen *Hormeزد*, *Ormazd* u. s. w.

Die Schlussfolgerung aus dem allen liegt auf der Hand. Man weiss, wieviel Gewicht man im Altertum auf den Namen einer Gottheit und vorzüglich den des höchsten Gottes legte. Die Periode, in welcher man die beiden Namen willkürlich anordnen, von einander trennen oder mit einander verbinden, den einen wie den anderen für sich gebrauchen konnte, in der man also noch das lebendige Bewusstsein ihrer Bedeutung besass, muss derjenigen vorausgegangen sein, in welcher sie stets in derselben Weise auf einander folgen und niemals getrennt, wenn auch als zwei einzelne Wörter dekliniert werden; in welcher also der Doppelname schon eine gewisse Festigkeit bekommen hat und Neigung zeigt, zu einem einzigen zu verschmelzen. Und noch später muss die Periode sein, zu welcher diese den Uebergang bildet, die Periode, in welcher die Verschmelzung schon zur Thatsache geworden ist, und das erste Glied der Komposition in der Regel nicht dekliniert wird. Das Avesta repräsentiert daher eine frühere Stufe religiöser Entwicklung, als die Inschriften des Darius und seiner Nachfolger. Damit ist keineswegs bewiesen, dass jede Schrift des Avesta vor der altpersischen Zeit geschrieben sein muss. In den Schulen der Atharvans kann die alte Form noch im Gebrauch gewesen sein, als die Laien sich schon daran gewöhnt hatten, den doppelten Namen zu Einem unteilbaren Eigennamen zu verbinden. Alles was ich behaupte, ist dies: *Auramazda* als Ein eigener Name kann zwar aus *Ahura Mazda* als doppeltem Namen hervorgehen, wie dieser wieder jünger sein muss als der freie Wechsel von *Mazda Ahura*, *Ahura*

Mazda getrennt oder vereinigt und Ahura oder Mazda allein — aber das Umgekehrte kann nicht der Fall sein. Das Avesta, in welchem diese Form des Gottesnamens die Regel ist, kann daher nicht entstanden sein, nachdem dieser Name schon gleichsam versteinert war, wie er es in der Zeit der altpersischen Herrschaft offenbar gewesen ist.

Vielleicht wird man sich als Gegenbeweis auf andere Namen berufen, welche in der altpersischen Sprache eine archaischere Form haben als im Avesta. Ohne Zweifel sind die avestischen Namen von Baktrien und Margiana: Bākhdi und Mouru abgeschliffener als das altpersische Bākhtri und Margu. Aber wenn man inbetracht zieht, dass das Dokument, in welchem die erstgenannten Formen gebraucht werden (Vend. Farg. 1), jedenfalls ostiranischen Ursprungs ist, und Ortsnamen in der Fremde häufig die ältere Form konservieren, während sie bei den Bewohnern der betreffenden Gegenden selbst längst abgeschliffen sind, dann können wir diesem Argument keine grosse Beweiskraft zuerkennen. Obendrein sind andere Namen wieder archaischer im Avesta als in den persischen Inschriften, z. B. Harahvati und Vehrkana, die avestischen Formen für die persischen Haraivati und Varkana (vgl. *Sárasvatī*), und die übrigen, welche sie gemein haben, stehen völlig gleich, wie Nisāya, Raga, Haraiva, Hiūdu.

Da ich gerade von Namen spreche, sei es mir vergönnt, einen Augenblick bei einigen medischen Namen zu verweilen, weil sie, wenn meine Vermutungen richtig sind, zwar keinen direkten, aber doch einen indirekten Beweis für das Alter des Avesta liefern, sofern sie in diesem Falle für das Alter der zarathustrischen Religion sprechen. Ich bin davon überzeugt, dass die arischen Meder — die älteste Bevölkerung scheint nach den meisten medischen Namen in den assyrischen Inschriften zu einer anderen Völkerfamilie gehört zu haben — dieselbe Sprache redeten wie die Perser, vielleicht mit irgend

einer dialektischen Verschiedenheit. Die medischen Namen, welche wir kennen, zeugen eher dafür als dagegen, und ich glaube, wenn der Unterschied belangreich gewesen wäre, so würde Darius für seine grossen historischen Inschriften zu Behištān wohl die Landessprache und nicht das Altpersische gewählt haben. Wie dem auch sei, die Namen von zwei bekannten medischen Königen lassen uns an zarathustrische Begriffe denken: Fravartiš (Phraortes), der mit den Fravašis wohl etwas zu thun haben kann, aber meines Erachtens nichts anderes bezeichnet als den „Bekenner“, und Uvakhšatara (Kyaxarês), ein Komparativ von uvakhša (huvakhša), „der das gute Wachstum sehr befördert“, der als Substantiv einen technischen Ausdruck der mazdayasnischen Daëna bildet. Die Namen der beiden anderen medischen Könige Dejokês und Astyagês (bei Ktesias Astyigês), welche Herodot nennt, sind anderer Art. Den Namen Dejokês finden wir in einer Inschrift Sargon's II. als Dayauku, šalat oder Statthalter von Man (vgl. meine Babylon.-assyrl. Geschichte S. 263 und Anm. 3). Es wird daher wohl ein Titel sein, dahyuka (baktr. dahvyuma) „Landesherr“, der sowohl von dem Assyrer als dem griechischen Geschichtschreiber mit Unrecht für einen Eigennamen gehalten ist. Von Astyagês kennen wir die iranische Form nicht; in einer Inschrift des babylonischen Königs Nabūnāid heisst er Ištuvēgu. Ich neige indessen sehr zu der unlängst ausgesprochenen Vermutung (WINCKLER), dass er kein geborener Meder, sondern ein skythischer Usurpator war, der nach dem Nabūnāid-Cyrus-Cylinder Av. col. II, 1—4 von seinen eigenen aufrührerischen Unterthanen dem Cyrus ausgeliefert wurde. Der letzte legitime König von Medien scheint Khšathrita oder Kaštaritu gewesen zu sein, ein Sohn oder ein Enkel von Uvakhšatara. So nennt sich der Meder Fravartiš (ein Beweis, dass dieser Name dort nicht ungewöhnlich war), als er sich gegen Darius erhebt (Behišt. II, 14f. und E), und auch ein Aufrührer in Sagartien,

Cithrantakhma, behauptet von Uvakhšatara abzustammen (Beh. G). Keiner von ihnen beruft sich auf irgendwelche Verwandtschaft mit dem letzten König Astyagês, wie die babylonischen und persischen Auführer sich als Söhne von Nabūnaïd und Cyrus ausgaben. Vielleicht verbirgt sich auch in den Namen der beiden Könige Eparna und Sitirparna, welche wir aus Esarhaddon's Inschriften I R. 46, col. IV, 8ff. und III R. 16, col. IV, 1—9 kennen, und die wohl Vifrāna und Cithrāfrana gelautet haben werden, der ächt zarathustrische Begriff *h̄vārena*, die Glorie oder Aureole, der im Medopersischen *frāna* werden muss. Ihr Land heisst Patušarra, was merkwürdig mit dem altpersischen Pātišuvāri, Patischorien, übereinstimmt. Strabo nennt dies nicht eine medische, sondern eine persische Landschaft. In jedem Falle, seien sie nun Meder oder Perser gewesen, ist parna = *h̄vārena*, dann finden wir hier eine Spur von zarathuštrischem Glauben in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts vor Chr.

Aber das nur beiläufig, und lediglich um meine Vermutung dem Urteil der Philologen vorzulegen. Ich möchte sie mit den vorher angeführten Beweisen nicht auf eine Linie stellen. Das wichtigste Argument für das Alter des Avesta habe ich noch nicht genannt, es ist der Inhalt der Sammlung selbst. Ich meine damit weniger das, was uns dieser Inhalt über den Kulturzustand der alten Zarathustrier lehrt, als vielmehr dies, dass wir bei eingehender kritischer Untersuchung sich hier die allmähliche Entwicklung einer Religion abspiegeln sehen, eine Entwicklung, welche einige Jahrhunderte erfordert. Erst eine freie, reine Predigt der neuen Lehre, nicht in dogmatische Formen gezwängt und mit heftigem Widerstande ringend. Dann die Bildung einer Gemeinde und die Zusammenfassung der Lehre in ein Bekenntnis. Dann die Anwendung derselben auf das soziale Leben, in Gesetzen, die zwar die Ideale der Theologen zum Ausdruck bringen, aber im wirklichen Leben sicherlich ebensowenig vollständig befolgt

wurden wie die Manu's und Yājñavalkya's oder die des Deuteronomiums und des Leviticus. Endlich, diese Religion unter dem ganzen Volke verbreitet und daher mit allerhand Elementen der alten Volksreligion vermischt. Aber ich will das nicht weiter ausführen. Es ist kein Gegenstand für eine Mitteilung, sondern für ein Buch. Im zweiten Bande meiner *Geschiedenis van den godsdienst in de oudheid*, der schon zur Hälfte erschienen ist¹, werde ich den Versuch machen, das Bild dieser Entwicklung zu zeichnen.

¹ Amsterdam, P. N. van Kampen & Zoon, 1895. Die deutsche Ausgabe desselben (*Geschichte der Religion im Altertum* Bd. II 1. Hälfte, Gotha, Fr. Andr. Perthes, 1898) ist soeben im Druck vollendet und gelangt binnen kurzem zur Versendung. Bei der Fortsetzung seiner Werke gedenkt der Verf. auf die obigen Ausführungen zurückzukommen.

II. Miscellen.

„Gottesfurcht“ bei den alten Arabern. Bekanntlich waren die heidnischen Araber des 6. und 7. Jahrhunderts n. Chr. sehr wenig religiös. Wie alles von den Vätern Ueberkommene beobachteten sie zwar auch die alten Bräuche des Gottesdienstes, aber ohne innere Teilnahme. So viel Widerstand Muhammed gefunden hat, für ihre Steinfetische und ihre Vorstellungen von übersinnlichen Dingen haben sich kaum irgendwo seine Landsleute gegen ihn geschlagen. Dass dies Volk die Anlage zu einem gewaltigen religiösen Aufschwung in sich trug, zeigte sich erst, als es den neuen Glauben wirklich angenommen hatte, der seiner geistigen Entwicklung viel angemessener war, als die Reste seiner alten Religion.

Unter diesen Umständen kann es auffallen, dass schon der Korän feste Ausdrücke hat für den Begriff: „Gott fürchten“ (*ittaqā*), „gottesfürchtig“ (*muttaqin*), „Gottesfurcht“ (*taqwā*), Ausdrücke, die er so gebraucht, dass man sieht, sie sind den Hörern nicht fremd, wenn vielleicht auch der von Muhammed in sie hineingelegte jüdisch-christliche Sinn nicht ganz ihrer alten Auffassung entsprechen mag. Auch bei den Dichtern der unmittelbar dem Auftreten des Propheten vorhergehenden Periode finden wir einigemal Wörter, die zu dieser Gruppe gehören. Zuhair hat *taqījun* „gottesfürchtig“ (3, 39) und *taqwā* „Gottesfurcht“ (17, 35). Ein Dichter namens Hodschr gebraucht dafür die Form *tugan* (Hamāsa 713 V. 3), und von einem anderen Poeten jener Zeit wird ein Vers mit der Imperativform *taqāhū* „fürchtet ihn“ (Gott) angeführt (Abū Zaid 27.) Allerdings ist

dieser Vers nicht frei von dem Verdacht der Unechtheit¹. Hodschr könnte zur Not ein Christ gewesen sein; auch dann bliebe es sicher, dass die damaligen Araber ein Wort für diese Begriffssphäre gehabt haben. Und zwar seit langer Zeit. Denn das hohe Alter dieser Bildungen ergibt sich aus grammatischen Gründen².

Nun sind diese Wörter aber auch gar nicht Nachahmungen jüdischer oder christlicher Ausdrücke. Denn genau genommen heisst *ittaqā* nicht „fürchten“, sondern „sich in Acht nehmen vor . . .“. Das stellt uns, wie mir scheint, die Anschauungen der Zeit, welche die Wörter ausprägte, recht deutlich vor Augen. Die Araber einer vielleicht sehr entlegenen Urzeit sprechen damit die Notwendigkeit aus, sich vor dem Schaden zu hüten, den Götter über sie verhängen könnten. Auch in der „Gottesfurcht“ des A. T. ist, wie man weiss, die „Furcht“ sehr ernstlich gemeint. Jahwe ist gewaltig und fürchterlich (*nōrā*), eifersüchtig (*qannā*), „ein fressendes Feuer“; der Mensch muss vor ihm zittern und zagen. Geht im A. T. dieser Begriff der Gottesfurcht auch allmählich in den uns geläufigen über, wonach sie ungefähr so viel wie „Frömmigkeit“ schlechthin ist, so wird doch noch I Joh 4 18 auf die „Pein“ (*κόλασις*) hingewiesen, welche in der „Furcht“ (Gottes) liegt, die durch die vollkommene „Liebe“ ausgetrieben werden soll.

Da man sich zunächst vor schlimmen Wesen in Acht nimmt, so ist wohl möglich, dass die Empfindung der *taqwā* ursprünglich bösen Gottheiten gegolten habe; jedenfalls bezog sie sich auf solche, die leicht gereizt waren. Eben dasselbe würde von der Gottesfurcht gelten. Es ist gewiss etwas wahres daran, dass die Angst vor den Schrecknissen der Natur den Göttern im Geist der Menschen Gestalt gegeben hat.

¹ Er gehört zu dem Aghāni 19, 78 angeführten Bruchstück.

² *Ittaqā* ist ja die achte Verbalklasse von *waqā*, und *taqā*, wovon *taqwā* u. s. w., ist erst eine sekundäre Bildung. In der uns bekannten Periode des Arabischen wäre man zum Ausdruck eines neuen Begriffs auf die Grundform mit anlautendem *w* zurückgegangen. Auch hätte man da schwerlich die Formen *fa'lā* und *fu'alun* zur Abstraktbildung verwendet.

Wie dem nun aber auch sei, wir sehen, dass die Araber eine in sehr alter Zeit entstandene Ausdrucksweise für das dem Menschen notwendige Verhalten gegenüber den unsichtbaren Mächten noch damals bewahrt hatten, wo ihnen diese Mächte im Grunde wenig Sorge machten, dass diese Ausdrucksweise dann aber auf den geläuterten Begriff der jüdisch-christlichen Gottesfurcht, d. i. Frömmigkeit, übertragen worden ist¹.

Th. Nöldeke.

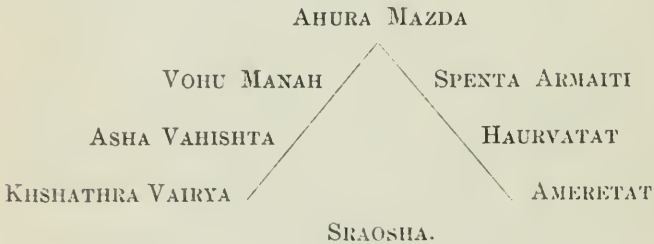
A Brief Note on the Amshaspands, or a Contribution to Zoroastrian Angelology. The purpose of the present communication is briefly to draw attention to a passage in the Great Iranian Bundahishn which would have interested the late Alexander Kohut, if it could have come before his eyes, in connection with his monograph Ueber die jüdische Angelologie und Daemonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus, which appeared in Abhandlungen der deutschen morgenländischen Gesellschaft IV S. 1—103 (Leipzig 1866). In the monograph alluded to, Dr. KOHUT makes a reference (p. 25) to a Talmudic passage which gives the Jewish idea of the arrangement of the seats of the archangels around the throne of God. The prince of angels, Michael, has his place upon the right hand; Gabriel sits upon the left; Uriel is placed in front; Raphael, to the west; cf. Numeri Rabba c. 2. An idea that is parallel to this may now be quoted in Zoroastrian literature and may be added to other resemblances between the creed of Ahura Mazda and the faith of Jehovah.

The Amesha Spentas (Amshaspands) in Zoroastrianism correspond, as is familiarly known, to the idea of archangels. These

¹ Kenner werden zu dem Gesagten leicht Parallelen aus der Religion anderer Völker aufstellen. Ich mag es mir aber nicht versagen, hier noch auf РОМЪ, Psyche² 2, 238 hinzuweisen. In der δεισιδαιμονία, die bei Einigen ungefähr dem im A. T. vorherrschenden Begriff der „Gottesfurcht“ entspricht, tritt besonders später wieder mehr die abergläubische Angst hervor. εὐλάβεια ist von Haus aus ziemlich dasselbe wie das arabische taqwā.

'Immortal Holy Ones' are similarly grouped about the throne of Ahura Mazda as attendant spirits or ministering angels. They are six in number and they constitute with Ahura Mazda a seven-fold group, a celestial council or heavenly hierarchy to which Sraosha is also admitted. In the words of the later Pahlavi treatise *Jōsht-i Fryānō* 2. 55—59 their relation to their lord is that of servitors to sovereign; they are the ministers who perform Ormazd's bidding.

But the special Zoroastrian passage to which I wish to call notice is found in a selection which the lamented Darmesteter has incidentally translated from the Pahlavi. The passage accurately describes the conception of the divine royal assemblage of heaven with the stations of the archangelic Amshaspands about Ahura Mazda's throne. In Darmesteter *Le Zend-Avesta*, traduction nouvelle, ii. 306 the lines run: *Gd. Bund. 2. 4*, 'Anhrmazd lui-même réside dans la Lumière infinie et veille sur les créatures spirituelles et matérielles; et il est aussi près des créatures matérielles que spirituelles. Il a à sa droite Vahūman, Artavahisht, Shatvar; à sa gauche Spandarmat, Khōrdat, Amūrdat; et Srōsh devant lui'. The arrangement is therefore conceived of as follows:



It is to be observed in this Persian court of honor that the three divinities (neuter), which are conceived of as males, occupy places upon Ormazd's right hand; the three feminine beings occupy places upon the left. The six sit in order of rank according to their age (cf. *Bundahish* translated by WEST, S. B. E. V. 9—10) which accords also with the relative frequency with which their names are mentioned in the Zoroastrian scrip-

tures. The scene is quite Oriental in its conception; and it will also be noticed that Shraosha, although not strictly to be regarded as an Amshaspand, is a sharer in their council. This explains the allusion in the Avesta, Ys. 57. 12, *sraošō . . . paiti-jasaiti vyaχma aməšanām spəntanām* 'Sraosha returns (victorious) to the council of the Immortal Holy Ones'.

An interesting substantiation of this plastic conception I think may be found elsewhere and I suggest making the identification. In *The Nation*, New York, April 15, 1897, Professor E. W. HOPKINS, writing on 'Greek Art in India', interestingly describes traces of Persian influence on some of the sculptured remains which he saw at Lahore. He adds, 'Having seen the latter [i. e. Persian traces in the sculptures] I naturally sought for evidence of fire-worship. Finally, I found a group of people in devotional attitude before a flame blazing between them. The group consists of six persons, three on each side of the fire; and, though the figures were too small for one to be sure of the fact, three of these appeared to be women, and three men. There was nothing else for them to worship besides the fire to which they bowed, so I fancy that the whole scene must represent Persian worship'. Thus far, HOPKINS. In my own judgment he is perfectly right in his surmise, and I believe that we have in this sculptured scene a representation of the Persian conception of Ormazd and the Archangels which the Great Bundahishn passage gives us. Ormazd appears simply in the form of flame elsewhere in the sacred writings of Zoroastrianism.

The results that may be deduced from the present communication are: first (1) a Zoroastrian parallel to a Talmudic passage which represents the seats of the Archangels about the throne of God; and second (2) a suggested identification of the situation described in the particular Great Bundahishn passage with a sculptured scene preserved in northern India which evidently represents fire-worship — six figures (Amshaspands) in the presence of the sacred flame (Ormazd). No special inferences need be drawn, but these suggestions contribute something more tangible to the general idea which we have of

Garō-nmāna, or the Heaven of Zoroaster, and to a clearer conception of the personified abstractions (neuter and feminine) known as the Amesha Spentas (Amshaspands) or Archangels of Mazdaism.

New York City.
(Columbia University.)

A. V. Williams Jackson.

Bemerkungen zu dem Aufsätze über die Rauten.
(Archiv I, S. 106f.) Der Verf. dieser Miscelle führt zum Beweise für das Ansehen und die Bedeutung der Raute im deutschen Volksleben und Volksglauben des 16. Jahrh. eine Anzahl Stellen aus dem Kräuterbuche des PETR. ANDR. MATTHIOLUS in der deutschen Uebersetzung (Frankfurt a. M., 1626) an. Dieser gelehrte Italiener ist der Verf. eines Kommentars zu der *Materia medica* des griechischen Arztes Dioskorides, desjenigen Werkes, welches noch über die Zeit der Renaissance hinaus, die Quelle für alle Kräuterbücher gewesen ist.

Bei diesem Verhältnis der Abhängigkeit liegt von vornherein der Verdacht nahe, dass die von BRANKY angezogenen Stellen auf antike Ueberlieferung zurückgehen. Und so verhält es sich auch, nur dass diesmal vorwiegend nicht Dioskorides, sondern Plinius im 20. Buch seiner Naturgeschichte die unmittelbare Vorlage gewesen ist. Ich setze die einschlägigen Partien (von § 131 an), die ich der Güte meines Kollegen Dr. M. WELLMANN verdanke, her:

In praecipuis autem medicaminibus ruta est. § 132. Quaecumque autem ruta et per se pro antidoto valet foliis tritis ex vino sumptis, contra . . . fungos, sive in potu detur sive in cibo^{b)}. simili modo contra serpentium ictus, utpote cum mustelae dimicaturae cum his rutam prius edendo muniant se^{a)}. valent et contra scorpionum et contra araneorum, apium, crabronum, vesparum aculeos . . . canisve rabiosi morsus^{f)}.

^{a)} Wenn die Wisel mit den Schlangen kempffen wil | sterkt sie sich mit Rauten etc.

^{b)} Die Rautenbletter gessen | oder getruncken | seynd gut wider die schädliche vnd giftige Pffferlinge.

acetabuli^{f)} mensura sucus e vino bibitur et folia trita^{d)} vel commanducata imponuntur cum melle ac sale^{d)} . . . suco perunctos^{e)} et eum habentes negant feriri ab his maleficis, serpentisque, si uratur ruta, nidorem fugere^{e)}.

An einer Stelle ist Dioskorides selbst benützt: Rauten mit Feigen und Welschnüssen gessen widerstrebt dem Giftt und tödtlichen schaden der Pestilenz | ist ein köstlich praeservatium oder vorbewahrung | Morgens genossen = Dioskorides III 45 (S. 382 KÜHN):

καὶ μετὰ καρῶν βασιλικῶν καὶ σίκων ξηρῶν ἄπρακτα καθίστησι τὰ θανάσιμα.

Für den deutschen Volksglauben ergeben also diese Stellen nichts. —

Sehr befremdet hat mich die Ableitung des durch G. HAUPTMANN zu unverdienten Ehren gebrachten Rautendelein, in dem ich nicht eine Spur von der heil- und zauberkräftigen Raute finde. Diese Gestalt scheint mir vielmehr mit der „Rauhen Else“ nahe verwandt, über deren Natur MANNHARDT, Wald- und Feldkulte I S. 108, gehandelt hat.

Stettin.

Georg Knaack.

Am 31. März 1898 hielt Herr Dr. A. Enman einen Vortrag „Zur Etymologie griechischer Eigen- und Ortsnamen: Ὑάκινθος, Θησαύς, Πέλοψ-Πελοπόννησος“ in der linguistischen Abteilung der Neofilologischen Gesellschaft zu St. Petersburg. Ohne auf die eigentlichen Resultate der E.'schen Forschungen, die nächstens zum Abdruck kommen sollen, einzugehen, sei nur erwähnt, dass der Vortragende einleitungsweise auf die speziell mythologischen Forschungsmethoden einging, hervorhob, dass die

^{f)} So sich jemand mit Rautensaft bestreicht | ist er sicher vor giftigen Thieren etc.

^{d)} Rautenblätter zwischen zweyen Steinen zerknirscht | mit Honig vnd Salz vermischt | vnd vbergelegt | heylen alle giftige Stich vnd Bissz.

^{e)} Die Rautenblätter gedörret | vnd auff ein Glut gelegt | verjagen die Nattern vnd andere giftig Vngezifer.

^{f)} Zwißelsaft (Verwechslung mit acetum!) mit Saltz, Rauten und Honig vermischt, ist eine köstliche Arznei zu den Wunden, so von vn-sinnigen Hunden gebissen sind.

Erforschung mythologischer Eigennamen und Probleme nicht beendet sei, bevor die etymologische Erklärung nicht gefunden sei. Diese etymologisch-linguistischen Deutungsversuche haben die Resultate der mythologisch-historischen Forschungen zu kontrollieren. Die mythologischen Namen sind erstarrte Sprachgebilde, welche in lebendigem Sprachgebrauch nicht mehr gefühlt wurden; und hat man alles dran zu setzen, um verwandte Wörter, sei es aus der geographischen Nomenclatur, sei es aus den Eigennamen zusammenzusuchen. E. W.

Zum Feuerkultus der Litauer. Nach den Beobachtungen des Herrn PETER KRAUCZUNAS im Gouvernement Suwalki, welche unter dem Titel „Mythologische Fragmente“ in der russischen ethnographischen Zeitschrift „Lebendes Altertum“ Jahrg. VII, Heft 2, S. 254 ff. veröffentlicht wurden, hat das heilige Feuer „šventa ugnele“ folgende Beinamen: h. Góbija, h. Visija, h. Agota (d. h. Agate), h. Magiétà, h. Gobietà. Wer das heilige Feuer nicht zu achten versteht, hat sich Brandschadens zu gewärtigen. Nach der Meinung des Herrn K. bedeutet Visija die fruchtbringende, die Vermehrerin vom lit. visti sich vermehren, veisti vermehren, vaisins Frucht. *Gobija*, *Gabija*, *Gabieta*, das BRÜCKNER mit *Agafia* resp. Abkürzung Gapija, Gabija erklärt hat, will K. aus einem Sammelnamen auf ija vom Stamme gab, žab brennen herleiten. Doch hat er das gesamte hier einschlägige Material, welches ohne kirchenslavisch *gobino* = fruges, magyarisch *gabona* = ubertas, copia; kroatisch *gobino* far, altslavisch gobiznū dives, πλωσιος unverständlich bleibt, der nötigen Durchforschung nicht unterworfen, daher diese Etymologien, ohne auf den sonstigen Feuerkultus bei den Litauern und etwaige Trockendarrengebräuche und Feuerfolklor Rücksicht zu nehmen, in der Luft hängen bleiben. Suff. ija, wie eta sind selten, das slavische gobiznu weist auf gothische Einflüsse hin, gabeigs = dives passt durchaus zum Beinamen des heiligen Feuerchaos der Litauer. Andere Götternamen sollen bei den Litauern Ruginis und žvaginis, als Beinamen der Roggenmahle resp. des Roggenkerls dienend, sein. E. W.

III. Litteratur.

Orazio Marucchi, *Gli obelischii egiziani di Roma illustrati con traduzione dei testi geroglifici*. Roma, Ermanno Loescher, 1898. II u. 156 S., 4 Taf.

Neben den Pyramiden haben seit dem Altertum unter den architektonischen Denkmälern Aegyptens die Obelisken durch ihre Grösse und Gestalt die Aufmerksamkeit der Reisenden und Forscher immer wieder auf sich gezogen. Wie bei ersteren, so ist auch bei ihnen eine reiche Litteratur über ihre geheimnisvolle Bedeutung zu Tage gefördert worden, deren phantastische Ergebnisse die ägyptologische Forschung zunichte machen musste. Der erste, der in sachlicher Weise die Obelisken ins Auge fasste, war ZOEGA¹, doch hat sein vor der Entzifferung der Hieroglyphen verfasstes Werk seither naturgemäss viel von seiner Bedeutung eingebüsst. Die wissenschaftliche Untersuchung auch der Inschriften dieser Denkmäler förderte am meisten BIRCH², dessen mit gewohnter Meisterschaft geschriebener Aufsatz noch jetzt seinen Wert nicht verloren hat. Insbesondere über die Bedeutung der Obelisken handelte SCHIAPARELLI³, während die vollständigste Sammlung des Materiales, phototypisch reproduzierte Abbildungen der Denkmäler, Uebersetzungen der Inschriften, Untersuchungen über den Transport und die Aufrich-

¹ De origine et usu Obeliscorum. Rom 1797.

² Notes upon Obelisks in The Museum of classical antiquities II (1852) p. 203 ff., 309 f.; abgedruckt bei PARKER, The twelve Egyptian obelisks in Rome, 2. Aufl., Oxford 1879, p. 41 ff. In letzterem Werke p. 9 ff., 19 f. auch Uebersetzungen des Obelisken vor dem Lateran und desjenigen auf dem Pincio von BIRCH.

³ Il significato simbolico delle piramidi Egiziane in *Accademia dei Lincei* 1884.

tung der Obeliskten im Alterthum¹ wie in der Neuzeit GORRINGE² gab, der amerikanische Schiffskapitän, der die Ueberführung der sog. Nadel der Kleopatra von Alexandrien nach New-York leitete.

Die Zahl der Obeliskten war im Alterthum im Nilthal eine grosse; nur wenige stehen jetzt noch an Ort und Stelle, die meisten sind umgestürzt und dabei zerbrochen — besonders in Tanis haben sich Fragmente zahlreicher Obeliskten gefunden — einige wurden in unserem Jahrhundert nach England, Frankreich, Amerika gebracht, zahlreiche andere zur Römerzeit als Schmuck der Cirkus und Plätze oder auch als Denkmäler für die Isisheiligtümer nach Europa übergeführt. So ist es gekommen, dass sich heute in Rom mehr Obeliskten erheben als im gesamten Nilthale und dass man daher bei der Behandlung der Obeliskten häufiger von den römischen ausgegangen ist als von den noch in Aegypten befindlichen. Schon KIRCHER hatte sich im 17. Jahrhundert in seiner phantastischen Art mit ihnen beschäftigt; eine im allgemeinen zuverlässige Edition ihrer Inschriften gab aber erst, auf Vorarbeiten CHAMPOLLION's und ROSELLINI's gestützt³ UNGARELLI⁴ unter Beifügung einer Uebersetzung, die bei dem damaligen Stande der Aegyptologie begreiflicher Weise vielfach irrig sein musste. Monographisch behandelt wurden nur die Texte eines derselben, des jetzt auf dem Pincio stehenden, den Hadrian dem Andenken des Antinous weihte⁵. Eine Uebersicht über die gesamten stadtrömischen Obeliskten gaben PARKER und MARUCCHI. Die Arbeit des Letz-

¹ Die altägyptische Darstellung eines Obeliskentransportes um 1600 v. Chr. entdeckte NAVILLE zu Der-el-bahari; er veröffentlichte und besprach dieselbe im *Archäological Report* 1895—1896 des *Egypt Exploration Fund* p. 6ff.

² *Egyptian Obelisks*. London 1885.

³ Vgl. hierzu die Besprechung des UNGARELLI'schen Werkes durch CHAMPOLLION-FIGEAC in der *Rev. de bibliographie analytique*, Juli 1842, der in stark übertreibender Weise gegen ROSELLINI den Vorwurf des Plagiats an CHAMPOLLION's Vorarbeiten erhebt.

⁴ *Interpretatio obeliskorum urbis*. Rom 1842.

⁵ ERMAN in *Mitth. des Deutsch. arch. Inst. Rom* XI S. 113ff. (l. c. VIII S. 210ff. und *Aeg. Zeitschr.* 34 S. 149ff. behandelte derselbe die der Zeit Domitian's entstammenden Obeliskten von Benevent). Das historische Ergebnis, das er der Inschrift entnehmen wollte, dass Antinous in Rom bestattet gewesen sei, was freilich antiker Angabe widersprechen würde (vgl. l. c. p. 129), hat bereits BIRCH in der oben erwähnten Arbeit S. 236 ausgesprochen.

teren erschien zuerst im *Bullettino archeologico comunale* di Roma 1891, die vorliegende Schrift bildet eine Art zweiter Auflage derselben.

Nach einer kurzen Einleitung über den Zweck der Obelisk bespricht in ihr MARUCCI die einzelnen in Rom vorhandenen Exemplare in chronologischer Folge. Die Inschriften der älteren giebt er vollständig in hieroglyphischem Druck mit Transcription und Uebersetzung unter Beifügung sachlicher Erörterungen; die der Römerzeit dagegen, bei denen die Genauigkeit der Publikation UNGARELLI's bisweilen zweifelhaft erscheinen muss, leider nur im Auszuge. — Zu der älteren Reihe gehört der Obelisk des Lateran, den Thutmosis III. begann und Thutmosis IV. vollendete; der der Piazza del popolo, den Seti I. errichtete und Ramses II. mit Beischriften versah; die beim Pantheon, bei der Eisenbahnstation (zur Erinnerung an die in Afrika gefallenen italienischen Soldaten „di Dogali“ genannt) und in der Villa Mattei als Werke Ramses II.¹; der von GOETHE Ende September 1787 bei Gelegenheit seiner italienischen Reise bewunderte, damals freilich noch am Boden liegende von Monte Citorio, der den Namen Psammetich II. trägt; endlich der von dessen Nachfolger Apries geweihte bei S. Maria sopra Minerva. Von den späteren Obeliskenn nennt der auf der Piazza Navona Domitian; der auf dem Pincio, wie bereits erwähnt, Hadrian; der bei Trinita dei monti bildet eine römische Nachbildung des auf der Piazza del popolo stehenden. Die Obeliskenn von S. Maria maggiore, dem Quirinal und dem Vatikan sind inschriftlos.

Von den älteren Obeliskenn war der Thutmosis' III. ursprünglich in Theben, der des Apries zu Saïs, alle anderen wohl sicher zu Heliopolis errichtet. Dieses Zahlenverhältnis unter den Herkunftsorten hat nichts auffallendes, denn Heliopolis war die Stadt Aegyptens, in der sich im Altertum vor allem derartige Denkmäler erhoben. Galt doch der Obelisk, wie aus den Inschriften hervorgeht, in der klassischen Zeit des Aegyptertumes als Weihegeschenk für den Sonnengott und die mit ihm verschmolzenen himmlischen Gestalten, und wird auch in anderen Perioden nur äusserst selten ein derartiger Monolith einem anderen Mitgliede des Pantheons geweiht. Die Inschriften er-

¹ Ein diesen dreien analoger vierter, beim Iseum zu Rom aufgefundener Obelisk steht jetzt im Garten Boboli zu Florenz.

geben denn eigentlich nur Phrasen, durch die der meist durch eine sehr ausgedehnte Titulatur bezeichnete weihende König zu einer solchen Sonnengottheit in Verbindung gesetzt wird. Nur sehr selten wird die Errichtung der Denkmäler selbst, die Vergoldung ihrer Spitzen und ähnliches erwähnt, oder die eine oder andere vereinzelt Angabe über einen Sieg des Pharao beigefügt. Diese Hohlheit der prächtig eingegrabenen Texte erklärt sich daraus, dass man in ihnen nicht historische Erinnerungszeichen, sondern rein religiöse Motivgegenstände vor sich hat. Auf solche aber wird nach feststehender aegyptischer Sitte so gut wie ausschliesslich der Name des Weihenden und der des geehrten Gottes aufgezeichnet. Erst nach dem Untergange des strengen Aegyptertumes gefertigte Stücke, wie der Obelisk auf dem Pincio, berichten andere Dinge, wie die Gründung und Schmückung eines Tempels und ähnliches mehr.

Die Bezeichnungen der Obeliken im Aegyptischen ergeben für ihre Bedeutung keinen Anhalt, da für dieselben (*techen*, *manu* [?], *benben*), letzteres insbesondere für die pyramidenförmige Spitze des Obeliken) die Etymologie nicht feststeht. Aufgestellt wurden die Denkmäler entweder in grossen Exemplaren — in diese Kategorie gehören alle stadtrömischen —, paarweise vor Tempelengängen, oder in kleineren in Gräbern. Letztere Sitte tritt bereits im alten Reiche auf, dann gerät sie in allgemeinen in Vergessenheit, wenn sie auch, wie vereinzelt Darstellungen¹ zeigen, bis in die Ptolemäerzeit hinein vorkommen konnte. In dieser späten Zeit finden sich gelegentlich auch in den Gräbern kleine Obeliken von bisweilen vergoldetem Holze, in denen der von der Leiche abgetrennte mumifizierte Phallus des Toten beigesezt war. Es wäre aber verfehlt, hieraus auf einen Zusammenhang der grossen Obeliken mit phallischen Kulturen zu schliessen, wofür jeglicher Anhalt fehlen würde. Die Wahl gerade dieser Form für die Kästchen beruht wohl nur darauf, dass das Bild des Obeliken als Schriftzeichen für die Wurzel *men* Verwendung finden konnte², die in der Bedeutung „aufrecht stehen“ auch für das erigierte, wieder zeugungskräftig gewordene Glied dienen konnte.

¹ Z. B. Lepsius, Totenbuch, Taf. 5.

² Spät ist die Verwertung des Obeliken als Ideogramm für den Namen des Gottes Amon, die gleichfalls von der Lesung *men* ausgeht.

Eine isolierte göttliche Verehrung der Tempel-Obeliken lässt sich als Regel einstweilen nicht nachweisen, doch galt ihnen gelegentlich ein gewisser Kult, so dass Thutmosis III. jedem der vier von ihm in Karnak errichteten Obeliken 25 Brode und 1 Krug Bier weihen konnte¹. Dies beweist, dass sie nicht etwa nur als der Gottheit zu Ehren errichtete architektonische Schmuckstücke angesehen wurden, sondern auch als heilige Dinge an sich. Diese Heiligkeit wird ihnen aber nicht von einer Gottheit eingeflösst — wenigstens findet sich nirgends ein diesbezüglicher Hinweis —, sie beruht in ihnen selbst, und hat man sie daher in die Reihe der heiligen Steine einzuordnen, denen im alten Aegypten, wenn auch verhältnismässig selten, so doch gelegentlich Anbetung gezollt ward. Dabei bringen die Texte die Obeliken gern in Verbindung zu Heliopolis, dem Hauptorte des Sonnenkultes, wo das Allerheiligste des Tempels, in dem sich der Sonnengott Rā selbst mit seinen beiden heiligen Barken befand, den Namen *Hat-benben* „Haus des *benben*“ trug². Wie dieser Name erweist, dachte man sich die Gottheit in der Gestalt eines *benben*, also einer Obeliskenspitze, bzw. eines Obeliken verkörpert. Damit hängt es zusammen, dass öfters auf Skarabaeen die heiligen Hundskopffaffen, die die Sonne bei ihrem Erscheinen preisend zu begrüßen pflegen, abgebildet werden, wie sie einem Obeliken ihre Verehrung bezeugen. Der Obelisk ist hier, wie im heliopolitanischen Kulte, die Inkorporationsform des Sonnengottes. Die für den Stein gewählte Gestaltung erinnert an die konischen Steine, die in den Aegypten benachbarten semitischen Teilen Asiens verehrt wurden, und es liegt, da auch sonst von Beziehungen von Heliopolis zu Arabien die Rede ist, nahe, anzunehmen, dass auch hier von Osten kommende Gedankenkreise beeinflussend gewirkt haben.

Leider wissen wir über die Ursprünge der ägyptischen Religion noch zu wenig, als dass sich hier mehr als Vermutungen anführen liessen. Aber das Eine möchte ich doch hervorheben, dass das Bild, welches man sich jetzt auf grund des vorliegenden Denkmälermaterials von der Entstehung des ägyptischen Volkes zu bilden vermag, die Annahme solcher Einflüsse in uralter Zeit sehr ansprechend erscheinen lässt. Die grossen Ent-

¹ LEPSIUS, Denkmäler III Taf. 30b. Z. 16.

² Pianchi Stele Z. 104.

deckungen von Ueberresten der Periode vor der vierten manethonischen Dynastie, die die letzten Jahre gebracht haben, haben zwei Bestandteile des späteren ägyptischen Volkes neben einander gezeigt, die libyschen Ureinwohner und ein mit der Urbewölkerung Chaldäas sprach- und kulturverwandtes Eroberervolk¹. Daneben aber zeigen sich im Aegyptertume in der Kultur und auch in Einzelercheinungen der Sprache von frühe an semitische Einflüsse, und diese wird man am ehesten einer semitischen Einwanderung von Asien her zuschreiben, die zunächst in das Delta eindrang. In diesem bildete in uralter Zeit die Stadt Buto einen Königssitz, von dem aus der Legende zufolge Horus, der Sohn der Isis, der Prototyp der späteren Pharaonen, die Regierung Aegyptens gewann². Diese semitische Kultur hätte dann Aegypten von Norden nach Süden fortschreitend beeinflusst, und dies würde das Auftreten eines an semitische Vorstellungskreise erinnernden Kultgegenstandes gerade in Heliopolis erklären. Doch wie dem auch sei, die Verehrung dieser Inkorporationsform des Sonnengottes hat nachweislich mindestens seit der elften Dynastie, vermutlich aber bereits im alten Reiche auch in Oberägypten Boden gefasst, im ganzen Bereiche des Landes finden sich die ihr geweihten Obeliskten. Ihre Zahl wuchs Hand in Hand mit der wachsenden Macht der Sonnenreligion, deren Grundgedanken allmählig alle ägyptischen Gottesvorstellungen durchdrangen. Der Sonne zu Ehren erhoben sich die Bilder ihrer Inkorporationsform im Nilthale, und an eine solche Bestimmung scheint noch Augustus gedacht zu haben, als er den als Erinnerungszeichen an die Unterwerfung Aegyptens nach Rom gebrachten und im Cirkus aufgestellten Obeliskten der Piazza del popolo im Jahre 23 v. Chr. der Sonne weihte.

Der Zweck der Obelisktenerrichtung ergibt sich demnach aus den ägyptischen Texten trotz ihrer Lückenhaftigkeit in religiösen Angaben mit Klarheit. Von grosser Wichtigkeit ist es aber nunmehr, die Inschriften aller einzelnen Exemplare dieser Denkmälergattung zu sammeln, und zu untersuchen, in wie weit sich in der Auffassung dieses Vorstellungskreises allmähliche Umänderungen vollzogen haben. Gerade für eine solche Studie

¹ WIEDEMANN bei de Morgan, Rech. sur les origines de l'Egypte (II) p. 220 ff.

² Vgl. WIEDEMANN in Proc. Soc. Bibl. Arch. XX p. 118.

bieten die stadtrömischen Obelisksen vortreffliches Material dar, da sie die verschiedenen Perioden der ägyptischen Entwicklung vom zweiten Jahrtausend v. Chr. bis in nachchristliche Zeit in charakteristischen Exemplaren vertreten. Es ist daher auch vom Standpunkte der Religionsgeschichte erfreulich, dass MARUCCHI in vorliegender Schrift ihre Texte in einer bequemen und für weitere Kreise handlichen Arbeit zugänglich macht. Er würde sich aber ein weiteres grosses Verdienst erwerben, wenn er, ebenso wie er hier die Obelisksen Thutmosis' III. und Seti's I. in Phototypie veröffentlichte, so auch die übrigen in Rom befindlichen Denkmäler dieser Klasse in genauem Faksimile herausgäbe, um derart der Forschung eine zuverlässige Grundlage für die Einzeluntersuchung der Obelisksen der ewigen Stadt zur Verfügung zu stellen. Für die Durchführung einer solchen, zwar schwierigen, aber dankbaren Aufgabe wäre MARUCCHI, der in Rom lebend die Denkmäler oft und unter verschiedenen Beleuchtungen zu untersuchen vermag, berufen und begünstigt, wie kein zweiter.

Bonn.

A. Wiedemann.

D. G. Brinton, Religions of Primitive Peoples. Newyork, G. P. Putnam's Sons, 1897.

Nach dem Muster der bekannten Hibbert-Lectures in England werden neuerdings auch in Amerika von einer Reihe einheimischer und europäischer Gelehrten in verschiedenen Städten populärwissenschaftliche Vorlesungen über wichtige mythologische und religionswissenschaftliche Probleme gehalten. Aus diesem Cyklus stammt das vorliegende Buch des durch seine sprachwissenschaftlichen, archäologischen und mythologischen rühmlich bekannten Gelehrten. Man kann geradezu sagen, dass BRINTON mit zu den Pionieren gehört, die in dem Urwald indianischer Ethnographie und Mythologie Licht und Ordnung geschaffen — zum Beweise dessen vergleiche man z. B. das (jetzt in dritter Auflage vorliegende) Buch des Verfassers: *The Myths of the New-World* oder *American Hero-Myths* mit der MÜLLER'schen Geschichte der amerikanischen Urreligionen! B. zeichnet sich durch vorsichtige Kombination aus, durch eine höchst glückliche Verknüpfung weitreichenden Materials mit psychologischem Verständnis der treibenden Ideen, und, was ihn für weitere

Kreise empfiehlt, durch eine klare, anschauliche Darstellung. Vorsichtig werden die bekannten Klippen der siegesbewussten modernen Entwicklungstheoretiker umfahren, mit Recht der Nachdruck bei der Religion nicht auf das logische Moment der Kausalität, der Erkenntnis, sondern das des Gefühls gelegt und endlich bei aller Möglichkeit einer wechselseitigen Entlehnung von bestimmten kosmogonischen und theogonischen Ideen doch andererseits an der sozialpsychologischen Perspektive (des gleichgestimmten menschlichen Gemütes bei gleichen äusseren Existenzbedingungen) festgehalten. Dass dies keinen Widerspruch in sich schliesst, wie immer noch behauptet wird, hat BASTIAN zur Genüge und wiederholt nachgewiesen. Ganz besonders glücklich scheint uns der Hinweis auf die Thätigkeit der Unbewussten, jenes unerschöpflichen, geheimnisvollen Untergrundes unseres Wesens, der auch die religiöse Welt mit all ihren Bildern aus seiner Tiefe hervorgezaubert hat; und zwar ist diese Vermutung, wie sich denken lässt, durch verschiedene sprachliche Untersuchungen und Begriffsbestimmungen der Worte für Gott und göttlich unterstützt. Diese geheimnisvolle, fühlbare Thätigkeit erhält dann nachträglich den Begriff einer nach menschlichen Vorstellungen entworfenen Persönlichkeit, ein primitiver ausgebildeter Monotheismus ist wissenschaftlich unhaltbar, nur ein subjektives Dogma. Ebenso geschickt ist die weitere Behandlung des Problems, die Aeusserung des ursprünglichen religiösen Bewusstseins im Wort, im Gegenstand und im Ritus. Jenes bezieht sich auf das Gebet, auf die Gesetze und göttlichen Vorschriften und endlich auf die Mythen und Sagen, als den sprachlichen Nachbildungen der entsprechenden Ideen. Auch hier treten wieder unabweisbare grosse Parallelen und Uebereinstimmungen im Bewusstsein der Völker auf, heilige Zahlen, Schöpfung und Sintflut, Paradies, Rückkehr eines ersehnten Erlösers, die Reise und Wanderung der Seele. Was das Objekt religiöser Verehrung anlangt, so rügt der Verf. nicht mit Unrecht den übertriebenen Gebrauch des Wortes Fetischismus, namentlich in dem Sinne einer besonderen Religionsform, während er in der That nur eine bestimmte Vorstellungsart ist, wie man sich die Gottheit wirksam denkt. Nebenbei ist nicht zu vergessen, dass jederzeit der zufällige Gegenstand von der permanenten göttlichen Kraft, die nur vorübergehend daselbst ihren Sitz aufgeschlagen hat, unterschieden

wird. Den Ritus endlich, dessen Detail hier nicht berührt zu werden braucht, teilt B. in einen sozialen, vom Stamm geübten (Feste, Opfer, Masken, Schauspiele etc.) und in einen individuellen, der sich an die Geburt, an die Namengebung, an die Pubertätsfeierlichkeiten u. s. w. knüpft. Dies gewaltige Gebiet der religiösen Entwicklung wird dann in den Grundzügen skizziert, nicht nur in bezug auf die eigentlichen Naturvölker, sondern auch auf Völkerschaften höherer Gesittung, wie die Babylonier, Griechen, Perser u. a. Ueberall ist der empirische Gesichtspunkt massgebend; weder werden die Naturvölker einer neueren Richtung zufolge als Bestien und wahre Teufel verurteilt, noch die bezeichnende Thatsache verhüllt, dass ein eigentlich ethischer Begriff erst ein spätes Kulturprodukt ist. Die ursprünglich naive Beurteilung der Handlungen unterscheidet jedesmal genau, ob sich die betreffende That gegen einen Stammesgenossen richtet oder gegen einen Fremden, der dann eo ipso zum Feinde wird. Auch die Religion zeigt diesen eng begrenzten ethnisch-nationalen Standpunkt noch vielfach; erst allmählich durch Einreissen der anfänglichen Schranken und durch die Anbahnung einer mehr oder minder fruchtbaren Wechselwirkung zwischen benachbarten Völkerschaften bilden sich allgemeinere, objektive Ideen und Kriterien heraus. Wie spät erst eine wahrhaft ethische Auffassung sich entwickelt, lehrt sehr instruktiv die so tief sinnige polynesische Mythologie, die eben bei aller spekulativen Anlage, über die schon die ersten Entdecker der Südsee erstaunt waren, eine strengere sittliche Anschauung gar nicht kennt. Das Werk kann den Fachgenossen und weiteren Kreisen nur dringend empfohlen werden.

Th. Achelis.

Nachtrag zur Polyphemsage.

Zu den zwei (S. 314 ff.) erwähnten weissrussischen Märchen ist noch ein drittes aus dem Kreise Wolkowysk, Gouvernement Grodno, nachzutragen, das wir in dem neuesten Werk über weissrussisches Folklore von MICHAL FEDEROWSKI (Lud bialoruski na Rusilitewskiej I, Krakau 1897. S. 136 f.) lasen. In demselben geht nur ein Schmied das Unheil (lichó) suchen. Im Walde trat er in eine Hütte ein, nach einer Weile kam das Unheil mit 100 Schafen. Licho bewillkommte den Gast sehr freundlich, frägt ihn, womit er sich beschäftigt, und als er von seinem Handwerk erfuhr, forderte er ihn auf, ihm ein zweites Auge einzuschmieden, denn er war einäugig. Der Schmied brennt ihm das einzige Auge auf die gleiche Weise aus wie in der Version aus dem Gouvernement Minsk. Der Schmied entkommt so, dass er seinen Pelz umgekehrt anzog und auf allen Vieren kroch. Licho hielt ihn auch für ein Schaf und warf ihn hinaus. Der Schluss mit dem Beile fehlt.

G. Polívka.



BL
4
A8
Bd.1

Archiv für Religions-
wissenschaft vereint mit
den Beiträgen zur Reli-
gionswissenschaftlichen
Gesellschaft in Stockholm

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY
